N° 3 1961 Mars

NOUVELLE REVUE THEOLOGIQUE

La triple dimension du signe sacramentel

(À PROPOS DE *Sum. Theol.*, III, 60, 3)

Que le sacrement soit pour S. Thomas essentiellement un signe, le thomisme contemporain n'en doute pas, et le remarquable article du P. H. Dondaine[1] a bien mis en relief l'importance de cette option dans la Somme Théologique. Par contre on n'insiste guère (et cela à l'exemple de Cajetan lui-même) sur l'ampleur que S. Thomas, dans la même question, donne à ce signe, sur la véritable nature de ces « res sanctificantes » qu'il lui fait désigner. Le plus souvent, la transcription courante de la définition thomiste du sacrement se ramène à ceci : « sacrement, c'est-à-dire signe de la grâce ».

Or, il nous semble que pareille transcription évacue de la notion thomiste du sacrement une dimension essentielle ; mieux encore, qu'elle l'isole de tout le contexte salvifique qui seul peut lui donner son vrai sens. En effet, après s'être demandé dans quel genre loger le sacrement, puis dans quelle catégorie de signes sacrés, S. Thomas continue son enquête : « utrum sacramentum sit signum unius rei tantum » (III, 60, 3). Il répond : le sacrement est ordonné à signifier notre sanctification. Or celle-ci doit être considérée sous trois angles : sous l'angle de sa cause efficiente qui est la Passion du Christ, sous celui de sa cause formelle que l'on nomme la grâce et les vertus, sous celui enfin de la cause finale vers laquelle tout cela s'ordonne, le partage de la gloire. Aussi tout sacrement est-il à la fois et indissociablement signe remémoratif de la Passion du Seigneur, démonstratif de ce que cette Passion opère *hic et nunc* dans le fidèle, annonciateur de la gloire future vers laquelle la grâce causée par la Passion est en tension puisqu'elle en est comme le germe, l'*inchoatio* (II-II, 24, 3, ad 2). Dans l'*ad 1* S. Thomas prend bien soin de préciser que ces trois signi-

1. H. Dondaine, *La définition des sacrements dans la Somme théologique*, dans *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, 1947, pp. 213-228.

fications ne sont pas disparates mais qu'elles se lient l'une à l'autre dans une unité dynamique.

Aussi la transcription exacte de la définition thomiste du sacrement nous paraît-elle être celle-ci : le sacrement est le signe pratique du fait que *hic et nunc* la Passion du Christ opère tel effet de grâce dans le sujet, afin de le conduire à la gloire éternelle. Si l'on replonge cette définition dans tout ce que la *Tertia Pars* nous a explicité du mystère de cette Passion du Sauveur, on précisera : le sacrement est le signe pratique du fait que *hic et nunc* le dessein divin de Salut, réalisé dans la Passion du Christ, vient toucher tel fidèle pour, en lui donnant la grâce, le conduire au partage plénier des biens divins.

Que pareille définition exprime bien le fond de la pensée de S. Thomas, il suffit de parcourir toute sa réflexion en matière sacramentaire pour s'en convaincre. Déjà au *Commentaire des Sentences* — alors même qu'il insistait surtout sur le sacrement cause — il exprimait explicitement la même vue (*In IV Sent.*, dist. 1, 1, 1, qia 1, ad 4; cfr dist. 8, 1, 1, qia 3). Commentant le chapitre six de l'Epître aux Romains il allait encore dans le même sens, en s'inspirant visiblement des Pères (*In ad Rom.*, cap. 6, lect. 1, ed. Cai, n^{os} 474-477). De même en commentant *Ephés.* 5 : 24-27 (*In ad Ephes.*, cap. 5, lect. 8, ed. Cai, n° 323). Plus tard, dans la *Somme*, étudiant l'Eucharistie, il reprendra pour l'appliquer au cas qu'il scrute alors cette triple signification (III, 73, 4; III, 74, 6; cfr III, 79, 2, ad 1; III, 66, 3). Enfin, cela répond parfaitement aux principes mis en avant en I-II, 101, 2 au sujet des préceptes cérémoniels :

> In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut dicit Apost. ad Hebr. 9 : 8. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futurae veritatis manifestandae in patria, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem. Sed in statu novae legis, haec via est iam revelata. Unde hanc praefigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum praeteriti vel praesentis; sed solum oportet praefigurari futuram veritatem gloriae nondum revelatam.

Nous attachons à cet article une importance capitale pour une juste interprétation de la pensée thomiste en matière sacramentaire. Là, selon nous, réside la clé permettant de relier le sacrement de l'Eglise à toute la *Heilsgeschichte* et donc au grand dessein salvifique de Dieu. Par là le traité prend une profondeur nouvelle nous interdisant de le comprendre comme un appendice (dont on se demande s'il relève du dogme, de la morale ou du droit canon) sans jonction avec l'Histoire du Salut : comment, à lire certains manuels ou certaines présentations, ne pas avoir l'impression que le sacrement est un distributeur quelque peu automatique d'une grâce venue on ne sait d'où? Par là

surtout le traité retrouve son enracinement scripturaire et patristique sans lequel il ne serait pas, puisque nous sommes en *Tertia pars,* de l'authentique théologie chrétienne. Aussi voudrions-nous ici d'une part situer cet article dans le déroulement de la Tradition vivante de l'Eglise, d'autre part proposer une solution au délicat problème théologique qu'il pose : comment en un seul signe réunir trois significations.

I

Nul doute d'abord que la triple dimension du sacrement n'ait son fondement dans la tradition scripturaire elle-même. On la trouvait déjà en effet dans le rite vétéro-testamentaire du repas pascal qui est fondamentalement un *zikkaron,* un mémorial (la bible grecque parlera de *mnèmosunon* ou d'*anamnèsis*) [2]. Car la célébration de la Pâque juive comporte essentiellement une triple anamnèse, un triple mémorial. Mémorial de la délivrance passée accomplie pour les Pères de la génération du désert, mémorial de la délivrance actuelle dont sont bénéficiaires les convives à travers la sacramentalité du repas qui les met dans la situation des Pères de l'Exode [3], mémorial enfin du salut définitif qui viendra au jour du Messie et que l'on attend. Car en revivant ainsi liturgiquement (dans la bénédiction et la louange) la délivrance de l'esclavage égyptien (signe et gage de la grande délivrance eschatologique), on rappelle (*zakar*) à Dieu qu'il a fait une promesse pour l'avenir, et on le supplie de l'exécuter. Le salut dont jouit *hic et nunc* le fidèle de par son insertion — à cause du rite — dans l'événement historique actualisé en ce repas, est gage du futur et source intense d'espérance [4]. Le fait passé est venu toucher le présent pour le faire se dépasser dans l'espérance de l'avenir. Tout cela par un seul signe, celui du repas.

---

2. Voir Max Thurian, *L'Eucharistie Mémorial du Seigneur,* Neuchâtel-Paris, 1959, surtout les pp. 21-49.

3. La Mischna précise que lors du repas pascal l'explication du rite faite par le père doit porter particulièrement sur trois mots : la pâque, le pain sans levain, les herbes amères. En effet ces aliments doivent évoquer pour la foi du fidèle des réalités qu'il vit actuellement à travers leur sacramentalité : sous le signe des herbes amères la foi doit déceler la souffrance de l'esclavage, sous le signe de l'agneau immolé la réponse pleine d'amour de Yahvé, sous le signe du pain non levé la prompte obéissance du Peuple saint à son Dieu. Bien plus, cette évocation ne doit pas simplement reporter la foi vers le passé, elle doit lui faire prendre conscience de ce qui s'accomplit hic et nunc. Car la pâque n'est pas seulement un fait merveilleux du passé, elle est aujourd'hui actuelle pour le fidèle qui prend part au repas, si bien que lui aussi devient par là d'une certaine façon bénéficiaire de la rédemption. Aussi doit-il mâcher les herbes amères afin de bien sentir lui aussi le goût de l'amertume, communiant ainsi au sort de ses Pères. Voir Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène,* Neuchâtel-Paris, 1948, pp. 15-21; Benoit, *Les récits de l'institution et leur portée,* dans *Lumière et Vie,* 31, 1957, pp. 51-54.

4. Cela aussi est symbolisé dans le repas : parce que Elie doit précéder le Messie on lui prépare une coupe, on évite de fermer la porte afin de ne pas le faire attendre. Et l'on pense que le Messie viendra durant une nuit pascale.

On saisit alors la continuité profonde avec l'Eucharistie, instituée par le Christ au moment où il célèbre ce repas pascal dont — au lieu de la détruire — il prolonge en l'accomplissant la signification la plus profonde, en particulier la valeur de *zikkaron,* de mémorial. Cela a été mis en lumière par M. Thurian dans son livre sur l'*Eucharistie mémorial du Seigneur*[5]. Lors du repas pascal juif le fidèle revivait dans le temps présent l'événement salvifique accompli dans le passé « une fois pour toutes », et il puisait là l'aliment de son espérance toute tendue vers le Jour définitif du Seigneur. Or le « faites ceci en mémorial de moi » de Jésus à la Cène est à lire dans cette perspective, tout comme les paroles à visée eschatologique qui l'accompagnent : « je ne la mangerai jamais plus cette Pâque jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le Royaume de Dieu..., je ne boirai plus désormais du jus de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu » (Luc, 22, 16, 18). De même également doit s'entendre le « jusqu'à ce qu'il vienne » de 1 Cor 11, 26 : nous proclamons la mort du Seigneur jusqu'au jour où le Seigneur viendra dans sa gloire pour sa manifestation définitive. Par la célébration eucharistique l'Eglise réactualisera, re-présentera, le mystère de la mort salvifique de Jésus au profit de la communauté ecclésiale rassemblée; mais cette célébration sera toute tendue vers l'espérance eschatologique du retour du Christ, qu'elle nourrira[6].

Un autre texte néotestamentaire retiendra surtout les Pères dans leurs catéchèses baptismales, c'est Rom 6, 3-11, que la controverse casélienne a remis en plein cœur de la théologie sacramentelle[7]. Paul s'exprime ainsi :

> Ignorez-vous que baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle. Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable. Comprenons-le, notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que fût détruit ce corps de péché, afin que nous cessions d'être asservis au péché. Car celui qui est mort est quitte du péché. Mais si nous sommes morts avec le Christ nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, sachant que le Christ une fois ressuscité des morts ne meurt plus, que la mort n'exerce plus de pouvoir sur lui. Sa mort fut une mort au péché, une fois pour toutes, mais sa vie est une vie à Dieu. Vous de même regardez-vous comme morts au péché et vivants pour Dieu dans le Christ Jésus.

5. Max Thurian, *L'Eucharistie Mémorial du Seigneur,* Neuchâtel-Paris, 1959.

6. Sur le sens des récits de l'institution dans les synoptiques et dans 1 Cor 11 voir Benoit, *Le récit de la Cène dans Luc 22, 15-20,* dans *R.B.,* 1939, pp. 357-393; *Les récits de l'institution et leur portée,* dans *Lumière et Vie,* 31, 1957, pp. 49-76; Boismard, *L'Eucharistie selon S. Paul, ibid.,* pp. 93-106; Gartner, *John 6 and the Jewish Passover,* Lund, 1959; Petuchowski, *Do this in remembrance of me,* dans *Journ. of Bibl. Lit.,* 1957, pp. 293-298.

7. Pour les diverses opinions soutenues au sujet de ce texte dans la controverse autour de la *Mysteriengegenwart,* voir Filthaut, *La théologie des Mystères,* Desclée, 1954, pp. 81-86.

Certes le symbolisme baptismal de l'immersion-émersion n'est pas explicitement déployé dans ce texte, mais il est sous-jacent au développement de la pensée [8]. Parlant de ce passage Mgr Cerfaux écrit : « Le baptême au nom du Christ rappelle sa crucifixion. Sur cette notion du baptême vient se greffer le symbolisme que Paul utilise en Rom 6, 4 et Col. 2, 12 : l'immersion du baptême est une image de l'ensevelissement du Christ, image efficiente, car le baptême nous établit vraiment dans une vie qui participe ontologiquement à la mort du Christ. Le baptême est à la fois symbole et réalisation de la causalité de la mort du Christ : ceux qui sont baptisés sont ensevelis avec le Christ (pour ressusciter avec lui). Symbole : la mort du Christ est interprétée selon sa signification profonde. Réalité : par l'action symbolique, la mort du Christ exerce ses effets sur la vie chrétienne, qui passe désormais du monde ancien au monde nouveau [9] ». Et cela — comme le même auteur le soulignera plus loin [10] — en posant dans l'homme comme un état de tension vers la résurrection eschatologique dont cette résurrection baptismale est le germe. Le rite baptismal est donc tout à la fois symbole de la mort-résurrection du Christ, de la mort du chrétien au péché pour sa résurrection à la vie, annonce ou mieux présence en germe de la résurrection future. Nous retrouvons ainsi les trois dimensions de l'acte sacramentel : l'une regardant l'événement salvifique accompli « une fois pour toutes », l'autre sa participation par le fidèle, la dernière le terme ultime vers lequel et le passé et le présent sont en tension étant donné le dessein de Dieu sur l'humanité.

On comprend que les Pères de l'Eglise, dans leurs catéchèses baptismales et leurs homélies pascales, aient exploité ce thème et, à leur tour, souligné comment par l'acte sacramentel nous revivons symboliquement « in mysterio » l'acte pascal du Christ, pour en recevoir une « conformation » qui est en nous l'annonce de la vie glorieuse. Les documents sont nombreux et d'inégale importance ; il nous suffira de rappeler ici quelques passages plus caractéristiques des Pères des quatrième et cinquième siècles.

Cyrille de Jérusalem, dans ses catéchèses mystagogiques, commente Rom 6, 3-14. A ses nouveaux baptisés, encore dans l'admiration de ce qui s'est opéré en eux, il explique alors :

8. « Surely you know, he says, that all of us who have been baptized into Christ Jesus have been baptized into His death! The very symbolism of the sacrament emphasizes that fact. Immersion is a sort of burial ; emergence from the water is a sort of resurrection. Paul does not indeed draw out the suggestion of the symbolism, but it lies near the surface. The whole sacrament is an act by which the believer enters into all that Christ did as his Representative, in that He was delivered up for our trespasses and raised that we might be justified » (C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, Fontana Books, 1959, p. 107).

9. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1954, p. 103.

10. *Ibid.*, p. 214, voir aussi pp. 67-69 ; 86-88.

Vous avez ensuite été conduits à la divine fontaine du saint baptême, tout comme le Christ fut transporté de la croix au sépulcre qui est devant vos yeux. On a demandé à chacun s'il croyait dans le nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint; vous avez alors fait la confession de foi qui sauve, et vous êtes trois fois descendus dans l'eau puis remontés. Là, sous le voile du symbole, vous avez représenté les trois jours de l'ensevelissement du Christ. Car comme notre Sauveur a passé trois jours et trois nuits dans le cœur de la terre, vous aussi par votre première émersion vous avez représenté le premier jour du Christ dans la terre, et par votre immersion la nuit. Car de même que celui qui est dans la nuit n'y voit plus, mais que celui qui est dans le jour demeure dans la lumière, en vous immergeant vous n'avez plus rien vu, comme dans la nuit; mais en émergeant vous étiez comme dans le jour. Or dans le même moment et vous êtes morts et vous êtes nés, et l'eau du Salut a été à la fois votre tombeau et votre mère... O étrange et inconcevable vérité. Nous ne sommes pas réellement morts, nous n'avons pas été réellement ensevelis, nous n'avons pas été réellement crucifiés pour ressusciter de nouveau, mais notre imitation n'était qu'en figure alors que notre salut s'accomplissait en réalité. Le Christ fut vraiment crucifié et enseveli, il ressuscita vraiment. Et toutes ces choses nous ont été accordées pour que communiant par l'imitation à ses souffrances nous puissions obtenir en réalité le Salut. O délicatesse insurpassable de l'amour. Le Christ a reçu les clous dans ses mains et ses pieds immaculés, il a enduré l'angoisse; alors qu'à moi il m'a accordé le Salut sans souffrances ni fatigue, par l'association à sa souffrance. Que personne donc n'aille supposer que le baptême est simplement la grâce de la rémission des péchés ou de l'adoption filiale; comme le baptême de Jean qui ne donnait que la rémission des péchés. Nous savons fort bien que tout comme il nous délivre de nos péchés et nous donne le don de l'Esprit Saint, il est l'antitype de la Passion du Christ. C'est pourquoi Paul, à l'instant, s'écriait : « ignorez-vous que baptisés dans le Christ Jésus c'est dans sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort ». Il disait cela à ceux qui s'étaient convaincus que le baptême nous accordait la rémission de nos péchés et l'adoption, mais non qu'il était en plus la communion, dans l'imitation, aux vraies souffrances du Christ. Aussi, afin que nous apprenions que ce que le Christ a enduré il l'a enduré pour nous et notre Salut et que nous sommes, en vérité et non en apparences, faits participants de ses souffrances, Paul, en toute exactitude, s'écrie : « si nous avons été greffés dans la similitude de sa mort, nous le serons aussi dans la similitude de sa résurrection ». Car puisque ici la vraie vigne a été plantée, nous aussi par le partage du baptême de mort nous avons été plantés avec lui. Notez attentivement les mots de l'Apôtre. Il n'a pas dit « nous avons été greffés dans sa mort », mais « dans la similitude de sa mort ». Car sur le Christ la mort est vraiment tombée, son âme a vraiment été séparée de son corps, son ensevelissement a été réel, son corps a été enveloppé dans un vrai linceul; tout cela lui est arrivé réellement. Mais dans votre cas c'est seulement la similitude de sa mort et de ses souffrances, alors que votre Salut s'accomplissait non en figure mais en réalité (Cat. XX, Myst. 2, 4-7; *P.G.*, XXXIII, col. 1080-1084).

Nous avons tenu à citer intégralement ce texte qui est sans aucun doute un des plus beaux sur la jonction entre le mystère historique de Jésus, la participation qu'en reçoit le fidèle lors de l'acte sacramentel, l'élan vers la résurrection qu'il y puise dans l'imitation du Christ. Plus loin, commentant le don du vêtement blanc, Cyrille précisera la liaison avec la résurrection :

Maintenant, ayant mis bas tes vieux vêtements et revêtu ceux qui sont spirituellement blancs, tu dois être continuellement vêtu de blanc. Non certes que tu doives sans cesse porter des vêtements blancs, mais il faut que tu sois enveloppé de ceux qui sont vraiment blancs et lumineux et spirituels afin de pouvoir dire avec Isaïe : « mon âme doit se réjouir dans mon Dieu, car il m'a revêtu des vêtements du Salut, il m'a enveloppé de la tunique de joie » (Cat. XXII, Myst. 4, 8; *P.G.*, XXXIII, col. 1104).

Et lorsqu'il s'agira d'expliquer le sens de l'onction postbaptismale, de nouveau il notera la jonction avec le mystère du Christ que le fidèle doit « imiter » dans le rite :

Comme le Christ a été crucifié en vérité, et enseveli, et ressuscité, et que vous, en figure, avez été dans le baptême comptés comme crucifiés, ensevelis, ressuscités ensemble avec lui; ainsi en va-t-il de l'onction. De même qu'il a été oint avec l'huile spirituelle de l'allégresse, l'Esprit Saint, ainsi appelé parce qu'il est l'auteur de la joie spirituelle, ainsi vous aussi vous avez été oints avec l'onction extérieure, devenant ainsi participants à son mystère et ses associés (Cat. XXI, Myst. 3, 2; *P.G.*, XXXIII, col. 1092).

On voit l'importance de cette remarque : ce n'est pas seulement au rite de l'immersion-émersion baptismale que s'applique cette loi de l'imitation du mystère du Christ par le fidèle, c'est à tout l'ensemble de l'Initiation chrétienne. Ceci qu'il s'agisse ou non, dans cette chrismation postbaptismale, de la Confirmation [11].

De nombreux témoignages contemporains vont dans le même sens. Mentionnons S. Basile (*De Spir. Sancto*, 15) [12], Grégoire de Nysse

11. Voir Cross, *St Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments*, Londres, 1951, pp. XXXI-XXXII. Pour une étude plus approfondie du problème en tout son contexte voir Lécuyer, *La Confirmation chez les Pères*, dans *Maison-Dieu*, 54, 1958, pp. 23-52.

12. « L'économie de Dieu notre Sauveur sur l'homme consiste à le relever de sa chute, à le faire revenir de l'état d'inimitié, conséquence de sa désobéissance, à l'intimité de Dieu. Le séjour du Christ dans la chair, l'exemple de sa vie d'après les évangiles, la Passion, la Croix, l'ensevelissement, la Résurrection, n'eurent d'autre but; de sorte que l'homme, sauvé, put recouvrer, par l'imitation du Christ, l'antique adoption filiale. Il faut donc imiter le Christ pour atteindre à la vie parfaite, et l'imiter non seulement dans les exemples de douceur, d'humilité, de patience, qu'il a donnés pendant sa vie, mais encore dans sa mort, comme le dit S. Paul, « l'imitateur » du Christ, « lui ressemblant dans sa mort avec l'espoir d'arriver à la résurrection des morts ». Comment donc ressembler au Christ dans la mort? Par notre ensevelissement avec lui au moyen du baptême. Mais comment s'ensevelir et quel est l'avantage d'une telle imitation? ... Lorsqu'on change de vie il a paru nécessaire qu'une mort intervînt pour mettre fin à la vie qui précède et commencer celle qui suit. Comment donc réussir à descendre aux enfers? En imitant par le baptême l'ensevelissement du Christ, car le corps des baptisés est comme enseveli dans l'eau... Aussi ne nous purifions-nous pas comme les Juifs, pour chaque tache, car nous ne connaissons qu'un seul baptême salutaire, puisque unique est la mort qui rachète le monde, unique la résurrection des morts dont le baptême est le « type ». Ainsi s'explique-t-on pourquoi le Seigneur, le dispensateur de notre vie, institua avec nous cette alliance du baptême qui contient un « type » de mort et de vie, où l'eau réalise l'image de la mort et l'Esprit donne les arrhes de la vie. Et voilà en pleine lumière l'objet de notre recherche : pourquoi l'eau est-elle unie à l'Esprit? Parce que le baptême vise un double but : abolir le corps du péché pour qu'il ne fructifie plus pour la mort;

en un passage intéressant de son *Discours catéchétique* (35, 1-9) [13], Grégoire de Nazianze dans son *Sermon sur le baptême* [14], l'auteur de l'homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387 qui pousse jusqu'au détail de la date le désir de l'imitation sacramentelle de la Passion du Sauveur [15], Jean Chrysostome en plusieurs passages de ses homélies [16], le Pseudo-Denys dans sa *Hiérarchie Ecclésiastique*

---

vivre de l'Esprit en portant des fruits de sainteté. L'eau offre l'image de la mort en recevant le corps comme en un tombeau; l'Esprit assume la force vivifiante en rénovant notre âme de l'état de mort dans le péché à la vie de l'origine » (*De Spir. Sanct.*, 15; *P.G.*, XXXII, col. 128 c-129 d; trad. P r u c h e, *Sources chrét.*, pp. 168-170).

13. « L'entrée de l'homme dans l'eau et sa triple immersion renferment un autre mystère. Le procédé employé pour notre salut doit son efficacité moins à la direction de la doctrine qu'aux actes mêmes de celui qui a accepté de partager la condition de l'homme... Dans ces conditions il était nécessaire d'imaginer un procédé où les actes accomplis par celui qui suit eussent une affinité et une analogie avec celui qui conduit... Qu'avons-nous donc vu se produire pour l'auteur de notre Salut? Pendant trois jours il est resté dans la mort, puis il est revenu à la vie. Il nous faut donc imaginer pour nous-mêmes quelque chose d'analogue. Quelle est l'invention qui nous permettra de reproduire intégralement sa conduite? (suit un long passage sur l'analogie entre la terre — lieu normal du corps mort — et l'eau élément du baptême)... quiconque se trouve uni à lui, selon la nature charnelle, s'il a en vue le même résultat heureux, je veux dire s'il a la vie pour but, reproduit, en répandant sur lui de l'eau, et en se plongeant à trois reprises dans cet élément, la grâce obtenue après le troisième jour... en versant sur nous de l'eau à trois reprises et en nous élevant hors de l'eau, nous figurons l'ensevelissement salutaire et la résurrection opérée en trois jours » (*Disc. Catéch.*, 35, 1-9; trad. Méridier, coll. Hemmer-Lejay, pp. 161-167).

14. « Par le baptême nous sommes ensevelis avec le Christ afin de ressusciter avec lui » (*P.G.*, XXXVI, 369 b).

15. « Le Monogène s'étant sacrifié une fois pour toutes et ayant suffi à l'économie du Salut, ce n'est plus un agneau qu'on sacrifie; mais le Sauveur, parvenu à la Passion, donne un pain et un calice comme imitation du sacrifice par excellence, réalisant par d'ineffables épiclèses d'un côté son propre corps, de l'autre son propre sang, et ordonnant de faire la Pâque dans ces figures. En conséquence, donc, pour l'Imitation nous rassemblons autant que possible les temps eux-mêmes en imitation... En manifestant la Pâque par excellence le Sauveur l'a présentée comme une sauvegarde contre les maux qui nous menacent, contre les démons, l'idolâtrie et toute souillure, et a rendu notre nature libre pour recouvrer la béatitude; puisque parvenu aux temps de sa Passion, il a prescrit que nous aussi à son imitation, nous fassions cela dans les symboles qu'il nous a donnés en disant « faites ceci en mémoire de moi », c'est avec raison que chaque année, parvenus au même anniversaire, après l'équinoxe, pour notre Salut à tous, pour écarter les maux présents et avoir part aux grâces célestes, imitant le Sauveur, nous accomplissons la Pâque dans l'éclat le plus brillant de l'univers » (*Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387*, dans *Homélies pascales*, III, F l o e r i et N a u t i n, *Sources chrét.*, pp. 148-152; voir aussi p. 160).

16. « L'action de descendre dans l'eau et d'en remonter ensuite symbolise la descente aux enfers et la sortie de cette demeure. C'est pourquoi l'Apôtre appelle le baptême un sépulcre lorsqu'il dit « nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort ». Par là il rend possible la foi en une chose future, la résurrection des corps. En effet la rémission des péchés est chose bien supérieure à la résurrection d'un corps » (*In Epist. 1 ad Cor.* hom. 40, 1; *P.G.*, LXI, col. 348). — « Il y a mystère lorsque autre est l'impression que je reçois, autre celle que reçoit un infidèle. J'entends que le Christ a été crucifié, j'admire aussitôt son amour pour les hommes; tandis que l'infidèle n'y voit qu'un signe de faiblesse. J'entends qu'il s'est fait esclave et j'admire sa condescendance envers

(Cap. 2, 7-8) [17], Théodoret dans son commentaire de Romains [18], etc. Comme témoin de la tradition occidentale retenons ici S. Ambroise. Nous allons retrouver chez lui les mêmes thèmes, avec la même orchestration :

> On t'a demandé : « crois-tu en Dieu le Père tout-puissant? » Tu as répondu : « je crois » et tu as été baigné, c'est-à-dire enseveli. Une seconde fois on t'a demandé : « crois-tu en Notre Seigneur Jésus Christ et en sa croix? » Tu as répondu : « je crois » et tu as été baigné, et par là tu as été enseveli avec le Christ. Car celui qui est enseveli avec le Christ ressuscite avec le Christ. On t'a demandé une troisième fois : « crois-tu aussi en l'Esprit Saint? » Tu as répondu : « je crois » et tu as été baigné une troisième fois, afin que ta triple confession détruisît les chutes répétées du passé. ... L'Apôtre s'écrie donc, comme vous l'avez entendu lire à l'instant : « quiconque est baptisé, c'est

---

nous; tandis que l'infidèle n'y voit que déshonneur. J'entends qu'il est mort et suis ébloui de sa puissance pourtant, puisque loin d'être défait dans la mort c'est lui qui la défait; l'infidèle n'y voit que de l'impuissance. Lui parle-t-on de la résurrection, il se persuade que c'est un mythe; tandis que les circonstances de cet événement me font, moi, adorer le dessein de la divine sagesse. Lui parle-t-on du baptême, il n'y voit que de l'eau; moi — considérant autre chose que ce que je vois — j'y décèle la purification de l'âme par l'Esprit. Il pense que le corps seul est lavé; je crois que l'âme elle-même devient par là pure et sainte. Alors je pense au sépulcre, à la résurrection, à la sanctification, à la justice, à la purification, à l'adoption, au droit à l'héritage des fils, au Royaume des Cieux, au don de l'Esprit Saint » (*In Epist. 1 ad Cor.* hom. VII, 1; *P.G.*, LXI, col. 55). — « Le baptême renferme plusieurs symboles sacrés. Il représente la mort et la sépulture, la vie et la résurrection, et toutes ces choses s'accomplissent simultanément. Quand nous plongeons notre tête dans l'eau comme dans un sépulcre le vieil homme est immergé, enseveli tout entier. Quand nous sortons de l'eau le nouvel homme apparaît simultanément. De même qu'il nous est aisé de nous plonger dans l'eau et d'en sortir, de même il est facile à Dieu d'ensevelir le vieil homme et de créer le nouveau... Ce que je dis n'est pas une conjecture sans fondement. Ecoutez ce qu'en dit Paul : « nous sommes ensevelis avec lui par le baptême dans la mort », « notre vieil homme a été crucifié avec lui », « nous avons été greffés sur lui par la ressemblance de sa mort ». Non seulement le baptême est appelé un crucifiement, mais le crucifiement est appelé un baptême « vous serez baptisés du baptême que je recevrai » dit le Seigneur à ses Apôtres, « je dois être baptisé d'un baptême que vous ne connaissez pas ». Comme il nous est facile à nous de nous plonger dans l'eau et d'en émerger, de même il a été facile au Fils de Dieu de ressusciter d'entre les morts » (*In Ioannem*, hom. 25, 2; *P.G.*, LIX, col. 151).

17. « Puisqu'à nos yeux la mort, en effet, n'est pas une désubstantialisation de l'essence comme l'imaginent les autres, mais bien la séparation des parties unies qui entraîne l'âme dans un monde pour nous invisible, comme si elle devait y être à jamais privée du corps, tandis que ce dernier, caché pour ainsi dire sous la terre où il subit une autre altération qui modifie sa forme corporelle, abandonne ainsi toute figure humaine, c'est à bon droit qu'on immerge entièrement l'initié dans l'eau pour figurer la mort et cet ensevelissement où se perd toute figure. Par cette leçon symbolique, celui qui reçoit le sacrement de baptême et qui est trois fois plongé dans l'eau, apprend mystérieusement à imiter cette mort thérarchique que fut l'ensevelissement pendant trois jours et trois nuits de Jésus, Source de vie, dans la mesure du moins où il est permis à l'homme d'imiter Dieu sans sacrilège, s'il est vrai que, selon la tradition secrète et profonde de l'Ecriture, « le prince de ce monde n'eut aucune prise sur lui ». On revêt ensuite l'initié de vêtements lumineux » (*De Eccles. Hier.* cap. 2, 7-8; *P.G.*, III, col. 404 b; trad. de Gandillac, p. 261).

18. « le baptême est le type de la mort du Seigneur. Tu y as été en union avec le Christ participant de la mort et de la résurrection » (*P.G.*, LXXXII, col. 105).

dans la mort du Christ qu'il est baptisé ». Que signifie dans la mort? C'est que de même que le Christ est mort, tu as aussi à goûter la mort; de même que le Christ est mort au péché et vit pour Dieu, tu as aussi à être mort aux anciens attraits des péchés, par le sacrement de baptême, et ressuscité par la grâce du Christ. C'est donc une mort, non par la réalité d'une mort corporelle, mais en symbole. Quand donc tu es baigné, tu prends la ressemblance de sa mort et de sa sépulture, tu reçois le sacrement de sa croix, puisque le Christ a été attaché à la croix et que son corps y a été fixé par des clous. Quand donc tu es crucifié, tu es attaché au Christ, tu es attaché avec les clous de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour que le diable ne puisse t'en détacher. Qu'ils te tiennent ces clous du Christ, que retire la faiblesse de la nature humaine. Tu as donc été baigné, tu t'es approché du prêtre. Que t'a-t-il dit? « Dieu le Père tout-puissant, a-t-il dit, qui t'a fait renaître de l'eau et de l'Esprit Saint et qui t'a pardonné tes péchés, te oint lui-même dans la vie éternelle ». Vois où tu as été oint : dans la vie éternelle, dit-il. Ne préfère pas cette vie-ci à celle-là... Ne choisis pas ce en quoi tu n'as pas été oint, mais choisis ce en quoi tu as été oint, en sorte que tu préfères la vie éternelle à la vie temporelle » (*De Sacr.*, II, 7, 20-24; éd. Botte, *Sources Chrét.*, pp. 68-70. Voir aussi *De Spir. Sancto*, I, 6, 76; *P.L.*, XVI, col. 722).

Dieu t'a donc oint, le Christ t'a marqué d'un signe. Comment? Tu as été marqué du signe de sa croix, du signe de sa passion. Tu as reçu ce signe pour lui ressembler, afin que tu ressuscites à son image, que tu vives à l'exemple de celui-là même qui a été crucifié au péché et vit pour Dieu. Et le vieil homme que tu étais, noyé dans la fontaine, a été crucifié au péché, mais il est ressuscité pour Dieu (*De sacr.*, VI, 2, 7; Botte, p. 99).

Mais c'est Théodore de Mopsueste qui trouve pour exprimer cette jonction, dans l'acte sacramentel, de la mort-résurrection du Christ, de celle du baptisé, et des prémices de la résurrection finale, les expressions les plus heureuses. Lui aussi qui insiste le plus sur la participation en « figures » et en annonces des réalités eschatologiques. Il faudrait citer ici de longs extraits de ses homélies catéchétiques. Nous nous contenterons de quelques passages plus caractéristiques, qui pourtant ne retrouveront toute leur saveur que si on les replonge dans tout leur contexte :

C'est pour ceci que nous sommes baptisés : pour nous conformer à Notre Seigneur dans sa mort et sa résurrection. A la fois nous faisons mémoire de ce qui fut, et à la fois nous en recevons confirmation de l'espérance à venir. Car de la participation aux mystères sacrés il est dit : Chaque fois que vous mangez de ce pain et buvez de ce calice, c'est la mort du Seigneur que vous commémorez jusqu'à sa venue; ainsi dit aussi Notre Seigneur : Ceci est mon corps qui pour vous fut rompu, ceci est mon sang qui pour beaucoup fut versé, en vue de la rémission des péchés. De la sorte, il devient manifeste que, soit participer à cette liturgie soit recevoir l'oblation, c'est commémorer la mort du Christ et sa résurrection, par laquelle nous attendons tous de lui être associés; en sorte que dans ce mystère nous accomplissons donc les signes de ce qui eut lieu à l'égard de Notre Seigneur le Christ, afin que, par le moyen de ces signes, l'association avec lui affermisse notre espérance » (Hom. XII, in bapt. 1, n. 6-8; édit. Tonneau-Devreesse, p. 333).

Les paroles de Paul en Rom 6, 3-11 l'obligent à préciser notre union au Christ dans l'acte baptismal. Il écrit alors ceci :

> Nous savons que déjà la mort a été abolie par Notre-Seigneur le Christ. C'est en cette foi que nous approchons de lui et sommes baptisés, parce que nous désirons participer désormais à sa mort, dans l'espoir de participer aux mêmes biens à venir : de ressusciter d'entre les morts de la même manière que lui aussi est ressuscité. A cause de cela, quand je suis baptisé, en immergeant ma tête, c'est la mort de Notre Seigneur le Christ que je reçois et son ensevelissement que je désire prendre; et par là vraiment je confesse encore la résurrection de Notre Seigneur; tandis que, en remontant de l'eau, comme en une sorte de figure, je m'estime ainsi être déjà ressuscité. Par conséquent, puisque ces choses sont en figure et en signes, voulant montrer que nous ne faisons pas un vain usage des signes, mais de réalités que nous confessons et que, sans hésiter, nous désirons, (Paul) dit : si, en effet, ensemble nous avons été plantés avec lui en la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi en sa résurrection. Par ce qu'il sera il confirme ce qui est maintenant; et par l'excellence de ce qui doit être il montre qu'est digne d'être crue la grandeur des figures. Or, figure de ces choses est le baptême, telle est l'œuvre de l'Esprit Saint. C'est en l'espoir de ces biens à venir que tu reçois la grâce du baptême, à cause d'eux, tu te présentes au don du baptême, en sorte que tu meures et ressuscites avec le Christ, en sorte que derechef tu naisses à une vie nouvelle, en sorte que tu réalises la figure de cette véritable seconde naissance, en sorte que, attiré par ces signes, tu en viennes à participer à leur réalité... Si en effet c'est comme arrhes de ces biens à venir que nous avons reçu la grâce de l'Esprit Saint, par laquelle maintenant nous avons reçu l'usage de ces sacrements, nous attendrons donc aussi la jouissance de ces biens à venir. C'est pourquoi le bienheureux Paul dit : en lui nous avons cru et avons été marqués comme d'un sceau par l'Esprit Saint de la promesse, qui est une arrhe de notre héritage à l'éclat de sa gloire. Esprit de la promesse appelle-t-il cette grâce qui nous est donnée ici-bas par l'Esprit Saint, parce que c'est en promesse des biens à venir que nous la recevons. Mais il dit aussi : une arrhe de notre héritage, parce que par elle nous avons déjà part à ces biens à venir... Nous attendons dit-il en effet l'adoption filiale que nous recevrons, tandis que l'adoption filiale elle-même nous la prendrons alors que derechef nous naîtrons et ressusciterons d'entre les morts, deviendrons en même temps immortels et incorruptibles et que nous recevrons l'abolition parfaite de nos maux corporels. Ce qu'il nomme en effet salut de nos corps c'est évidemment le fait de recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité, puisque c'est par là que se fera l'abolition parfaite de nos maux corporels. Telle est la vertu du saint baptême : il te donne l'espérance de ces biens à venir, il t'offre une participation à ces biens attendus; dans les figures et les mystères de ces biens à venir il te fait, par le don de l'Esprit Saint, en recevoir les prémices quand tu es baptisé (Hom. XIV, *in bapt.* 3, n. 5-8, Tonneau-Devreesse, pp. 413-417).

On voit l'importance de ce témoignage (qu'il faudrait compléter par l'homélie XV, *in Missa* 1, n. 6-10; Tonneau-Devreesse, pp. 471-475). Pour Théodore, dans le baptême et la participation à l'eucharistie, le fidèle, par l'imitation symbolique, rentre en contact avec la Passion et la Résurrection du Christ ainsi « représentées » rituellement. Il en reçoit la grâce de l'Esprit Saint, mais dans un mouvement d'espérance, de tension vers le futur. Car il sait que les « arrhes » qu'il possède ainsi s'épanouiront un jour dans une résurrection cor-

porelle à l'image de celle du Christ que le rite symbolise. Commentant le don du vêtement blanc au nouveau chrétien Théodore écrira :

> Dès que tu es remonté de là, tu te revêts d'un vêtement tout entier éclatant. Il est le signe de ce monde brillant et resplendissant, du genre de vie et de conduite auxquels déjà tu es passé par les figures. Quand en effet tu recevras effectivement la résurrection et te revêtiras d'immortalité et d'incorruptibilité, il ne faudra plus du tout de tels vêtements; mais, puisque tu n'y es pas effectivement, et que c'est en symboles et en figure que tu les a reçues, tu as besoin maintenant de vêtements; tu en revêts de tels qu'ils manifestent cette suavité, où maintenant tu es au moyen des figures et où, le temps venu, tu seras effectivement (Hom. XIV, *in bapt. 3*, n. 26; Tonneau-Devreesse, pp. 455-456).

On pourrait penser qu'il n'y a là que témoignage partiel et, somme toute, fort relatif. En effet, les textes que nous venons de rapporter se situent tous en contexte d'Initiation chrétienne, et s'appuient explicitement sur les affirmations de Paul en Rom 6, 3-14 et 1 Cor 11. Mais cette triple dimension s'applique-t-elle à tout le mystère liturgique? Est-elle une de ses lois de structure? Peut-on dire qu'en toute action liturgique l'événement passé, son effet présent dans le fidèle, sa fructification eschatologique, sont mystérieusement liés?

Nous répondons : oui. La triple dimension nous apparaît comme une des grandes lois structurelles du mystère liturgique défini dans le sens mis en relief par *Mediator Dei* : non pas une vague gymnastique de rubriques mais l'ensemble des paroles et des rites par lesquels dans l'Eglise le Christ exerce hic et nunc son ministère sacerdotal, accomplissant ainsi le Mystère du Salut, pour la gloire du Père. Ici encore il nous serait aisé d'apporter à l'appui plusieurs documents patristiques et liturgiques, mais il nous faut opérer un choix et nous nous contenterons d'une part de réfléchir sur le cycle liturgique, d'autre part d'examiner quelques textes des rituels chrétiens.

Quelle qu'ait été son origine — d'ailleurs fort complexe [19] — le mystère du cycle de l'Avent-Noël, dans sa présentation actuelle en liturgie romaine, porte ces trois dimensions. On sait que S. Bernard aimera à parler des « trois Avents » du Christ [20] et cette expression nous semble fort bien exprimer le sens de ce temps liturgique. L'Avent-Noël est, en effet, centré sur l'Avènement du Seigneur. Mais un Avènement conçu dans toute l'ampleur de l'Histoire du Salut dont le centre réside en l'Avènement du Fils de Dieu dans la chair pour l'acte historique du Salut. Avènement passé donc, au jour de cette première manifestation dans la chair qui vient combler l'espérance du Peuple de Dieu

19. Pour une vue synthétique sur l'évolution de cette liturgie de l'Avent voir Hild, *L'Avent,* dans *M.D.*, 59, 1959, pp. 10-24; Gaillard, *Noël, memoria ou mystère?, ibid.*, pp. 37-59.

20. On trouvera une étude de ce point avec nombreuses références aux œuvres de S. Bernard dans Merton, *Le sacrement de l'Avent dans la spiritualité de saint Bernard,* dans *Dieu Vivant,* 23, 1953, pp. 23-43.

en marche vers le Messie : on le revit en faisant « mémoire » de l'événement historique de l'Incarnation (envisagé déjà dans ses perspectives pascales) et des événements qui l'ont préparé (attente du Peuple de Dieu, prédication de Jean-Baptiste, mystère de la Vierge Marie). Mais cet Avènement passé était lui-même finalisé par un autre Avènement, celui du Jour définitif de Yahvé où le Fils de l'Homme viendra dans sa gloire « juger » le monde, introduire pour toujours dans la communion totale aux biens divins le Peuple des élus : cet Avènement nous l'attendons, et la liturgie de l'Avent-Noël excite notre attente en nourrissant notre espérance; celui qui n'a pas déçu l'espérance d'Israël et est venu au premier Avènement ne décevra pas son Eglise et, comblant son espérance, il reviendra au dernier Avènement. Mais il y a l'entre-deux, le temps de l'Eglise : il est le temps de l'Avènement présent; car chaque jour le Seigneur vient dans le monde, dans le cœur de ses fidèles, chaque jour par l'Eglise (engagée comme Jean-Baptiste dans la préparation du chemin pour le Jour de l'Avènement glorieux) sa présence s'étend dans le monde; et dans la célébration liturgique, l'Eglise rassemblée est le lieu où hic et nunc cette venue présente s'accomplit. Nous retrouvons ainsi, sur la base de l'événement passé « rappelé », « commémoré », le don à l'Eglise d'une grâce présente elle-même en tension vers le futur glorieux dont vit l'espérance chrétienne.

Nous pourrions citer de nombreux textes liturgiques où est présente cette jonction. Citons l'Epître de la messe de minuit toute orientée vers la Parousie à l'heure même où l'on vit la mémoire de la naissance historique, certaines oraisons, celle du mercredi des Quatre-Temps par exemple :

> Praesta quaesumus omnipotens Deus, ut Redemptionis nostrae ventura solemnitas, et praesentis nobis vitae subsidia conferat, et aeternae beatitudinis praemia largiatur

et surtout les hymnes du bréviaire. Ainsi celles des Matines de l'Avent :

> O Verbe suprême — jaillissant du Père et autrefois venu de lui
> Vous qui né en ce monde le secourez — au déclin de son âge
>
> Illuminez maintenant nos cœurs — consumez-les de votre amour
> Et qu'au chant de votre gloire — toutes pensées malsaines soient rejetées
>
> Lorsque vous reviendrez en Juge — peser le dedans des cœurs
> Donner rétribution aux desseins ténébreux — aux justes le Royaume pour [leurs bienfaits
> Qu'alors nous ne soyons pas mis au carcan — à égalité de nos crimes
> Mais que devenus participants des bienheureux — nous soyons purs à jamais [21].

21. Traduction de l'hymne au rit dominicain. Voir aussi l'hymne des vêpres de l'Avent.

Si nous passons au cycle pascal, la même constatation s'impose; ce qui n'est guère étonnant puisque ce cycle culmine dans la fête de la Résurrection marquée par le rite solennel de l'Initiation chrétienne. En la nuit même où l'Eglise en liesse célèbre l'événement historique de la Résurrection du Christ, le fidèle, par les saints mystères, passe à son tour en cette Pâque du Christ en y puisant la grâce d'une résurrection spirituelle qui le met en marche, plein d'espérance, vers la rencontre définitive avec son Seigneur au Jour de la Résurrection glorieuse de l'Eglise entière. Le Carême qui prépare cet événement est tout entier dans cette ligne. Nous n'insisterons pas et nous nous contenterons de signaler que toute la liturgie de la fête de Pâques et de son octave est imprégnée de ces trois aspects : souvenir de l'événement historique, accueil exultant des biens du Salut, espérance affermie en la résurrection finale. Noter dans cette perspective la saveur théologique de l'Epître de la messe solennelle de la Résurrection et de la secrète. La semaine pascale, en faisant revivre dans les péricopes évangéliques les événements qui ont accompagné la Résurrection ne perd jamais de vue les deux autres dimensions : « le Seigneur vous a introduits dans la terre où coulent en abondance le lait et le miel », « ils ont bu l'eau de la Sagesse, ils y trouveront une force qui ne les laissera plus défaillir », « le Seigneur a libéré son Peuple et lui a donné la joie » chantent les antiennes de procession, tandis que dans ses oraisons l'Eglise demande : « accordez la grâce à votre Peuple pour qu'il puisse progresser vers la vie éternelle », « que l'offrande de ce sacrifice nous ouvre le chemin de la gloire du ciel », « qu'en célébrant ces fêtes sur la terre nous méritions de parvenir aux joies de l'éternité », « en ce jour où nous achevons de célébrer les fêtes pascales accordez-nous de parvenir grâce à elles aux joies de l'éternité ».

Revenons aux rites sacramentels, aux cérémonies et aux paroles qui entourent leur célébration, à tout le climat cultuel où ils baignent. Nous allons trouver de nouveau, de façon explicite, la présence de cette triple dimension, en jonction avec l'application hic et nunc à tel sujet de la miséricorde du Père en son Fils incarné.

Nul besoin d'insister sur le lien entre le rite de l'ablution baptismale et la Pâque historique du Seigneur, nous avons vu les Pères le souligner. Ajoutons cependant que ce lien est fortement souligné dans la liturgie occidentale par le fait que tous les baptêmes célébrés durant l'année le sont avec de l'eau consacrée dans la nuit même de la Résurrection : il y a là comme une valeur temporelle attachée à l'eau. Dans les rites orientaux la prière de bénédiction de l'eau insiste sur la jonction entre baptême et Pâque du Christ [22].

22. « Manifestez-vous dans cette eau Seigneur et accordez à celui qui va être

Quant au lien entre le baptême et la gloire finale, le rituel romain le met bien en relief par trois rites et les formules qui les accompagnent. D'abord le rite de la rentrée dans l'Eglise avec les paroles prévues pour le baptême des enfants : « entrez dans la maison de Dieu, afin d'avoir part avec le Christ pour la vie éternelle ». Surtout le rite du don du vêtement blanc : « recevez ce vêtement blanc. Puissiez-vous le porter sans tache jusqu'au tribunal de Notre Seigneur Jésus Christ, de manière à posséder la vie éternelle » ; et celui du cierge allumé : « recevez ce cierge allumé. Gardez sans reproche la grâce de votre baptême. Observez les Commandements de Dieu ; ainsi, quand le Seigneur viendra pour les noces éternelles, vous pourrez aller à sa rencontre avec tous les Saints dans la cour céleste et vivre dans les siècles des siècles ». Cette dernière cérémonie, si nous la plongeons dans tout le contexte qu'elle évoque (parabole des vierges sages ; Ap 21, 2), ne laisse plus de doute sur l'importance mise par l'Eglise sur l'aspect eschatologique du baptême.

Dans notre rituel de la confirmation nous décelons également les trois dimensions. La Passion du Christ est évoquée dans les paroles et dans le signe de la Croix : « adimple eum Spiritu timoris tui, et consigna eum signo Crucis Christi in vitam propitiatus aeternam », « signo te signo Crucis », « praesta ut eius cor, cuius frontem sacro Chrismate delinivimus, et signo sanctae Crucis signavimus, idem Spiritus Sanctus in eo superveniens, templum gloriae suae dignanter inhabitando perficiat ». La gloire éternelle également : « benedicat te Dominus ex Sion, ut videas bona Jerusalem omnibus diebus vitae tuae, et habeas vitam aeternam ». L'Orient est plus explicite : « gardez-le dans votre sanctification, fortifiez-le dans la vraie foi, délivrez-le du malin et de toutes ses œuvres, et par une crainte salutaire conservez son âme dans la pureté et la justice, afin que, vous étant agréable en toute œuvre et en toute parole, il devienne fils et héritier de votre céleste Royaume [23] ». Mais c'est la préface consécratoire du chrême, à la messe

---

baptisé d'être transformé jusqu'à déposer le vieil homme corrompu par les appâts de la concupiscence, et à se revêtir d'un homme nouveau, renouvelé selon l'image de celui qui l'a créé, afin que, devenu par le baptême une même plante avec Vous par la conformité à votre mort, il devienne aussi participant à votre Résurrection, et que, ayant conservé le don de votre Saint-Esprit et fait fructifier le dépôt de la grâce, il reçoive le prix de la vocation céleste et soit compté parmi les premiers-nés inscrits dans les cieux, en Vous, ô notre Dieu et Seigneur Jésus Christ » (Mercenier-Paris, *La prière des Eglises de rite byzantin*, t. I, Amay-sur-Meuse, 1937, p. 336). On notera dans cette bénédiction la mention explicite et de la Pâque du Christ, et de la grâce donnée dans le sacrement, et de la gloire finale vers laquelle le sacrement met le fidèle en marche. Voir aussi la prière pour faire un catéchumène, en particulier les pp. 325, 329, dans le même ouvrage : « faites de lui un fils de lumière et un héritier de votre Royaume, afin que, après avoir vécu selon vos commandements, conservé intact votre sceau et gardé sa robe immaculée, il reçoive le bonheur de vos saints dans votre Royaume » où l'accent mis sur la gloire est très net.

23. Mercenier-Paris, *op. cit.*, p. 340.

chrismale célébrée en plein cœur de la Semaine Sainte, qui nous révèle toute la profondeur de ce signe sacramentel :

> Nous vous supplions donc, Seigneur, Père Saint, Dieu éternel et tout-puissant, par Jésus Christ, votre Fils, Notre Seigneur, de daigner sanctifier cette huile par votre bénédiction et y introduire la vertu du Saint Esprit, conjointement avec la puissance de votre Fils le Christ, de qui le chrême a reçu son nom, ce chrême dont vous avez oint les prêtres, les rois, les prophètes et les martyrs. Qu'il soit pour ceux qui renaîtront de l'eau et de l'Esprit le chrême de Salut qui les fasse participer à la vie éternelle et cohéritiers de la gloire céleste.

La préface de la Messe chrismale (autrefois incluse dans cette préface consécratoire et restaurée depuis 1955) s'exprime de même [24] :

> Que selon le mystère de votre économie salvatrice les hommes dotés de l'honneur royal, sacerdotal et prophétique, soient revêtus du vêtement de la grâce incorruptible.

L'Eucharistie ne pose guère problème quant au rappel du mystère passé du Christ et à la désignation de la grâce présente. Mais l'évocation prophétique de la gloire future n'en est pas absente, surtout dans les anaphores orientales. Dans leur anamnèse des mystères la plupart de celles-ci évoquent par avance le Retour glorieux du Seigneur. Ainsi, l'anaphore des Constitutions Apostoliques (IV^e^ siècle) :

> Nous souvenant donc de sa Passion, de sa Mort, de sa Résurrection d'entre les morts, de son retour au ciel, du second avènement futur dans lequel il viendra avec gloire et puissance juger les vivants et les morts, rendre à chacun selon ses œuvres, nous t'offrons à toi, notre Roi et notre Dieu, selon son précepte, ce pain et ce calice (*Const. Apost.*, VIII, 12, 38; éd. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima,* Pars IV, p. 223).

Même évocation avec une orchestration plus dramatique dans la Liturgie de saint Jacques (IV^e^-V^e^ siècle) :

> Nous faisons donc mémoire, nous aussi, pécheurs, de sa vivifiante Passion, de la Croix et de la mort sources de Salut, de sa sépulture, de sa Résurrection des morts au troisième jour, de son ascension au ciel, de sa présence à ta droite Dieu et Père, du deuxième avènement dans la gloire et la crainte lorsqu'il viendra en gloire juger les vivants et les morts, rendre à chacun selon ses œuvres. Epargne-nous alors Seigneur notre Dieu. Selon ta grande miséricorde, nous t'offrons ce redoutable sacrifice non sanglant; nous t'en prions, ne nous traite pas selon nos péchés, ne nous rends pas selon nos offenses, mais dans ta bonté et ta clémence sans bornes déchire l'acte de notre condamnation, nous t'en supplions. Accorde-nous les biens célestes et éternels que nul œil n'a jamais contemplés, nulle oreille entendus, dont aucun cœur humain n'a été le témoin, mais que tu as préparés pour ceux qui t'aiment. Ne rejette pas ton Peuple, Dieu de bonté, à cause de moi et de mes péchés » (éd. Mercier, p. 222).

---

24. Voir *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus,* Mame, 1956, p. 53.

L'anaphore de S. Basile [25], celle de Jean Chrysostome [26], l'anaphore syriaque des Douze Apôtres [27] sont dans la même ligne. Il en va de même dans toutes ces liturgies des rites de communion. La liturgie de saint Jacques est ici encore caractéristique :

> Que le Seigneur nous bénisse et nous garde sans faute en nous partageant ses dons immaculés ; qu'il nous rende tous dignes de chanter ses louanges dans son éternel Royaume qui ne connaît pas de déclin, maintenant, toujours, dans tous les siècles (éd. Mercier, p. 230-231).

Il faut surtout noter l'hymne qui suit la communion dans la Liturgie chaldéenne des SS. Addai et Mari :

> Donnez-nous à tous, au jour de votre apothéose, d'aller avec assurance à votre rencontre et, en compagnie des phalanges du ciel, de vous chanter l'hymne de gloire, Amen, Amen (*Petit paroissien des Liturgies orientales*, p. 427).

En recevant le corps et le sang du Christ, le fidèle sait qu'il reçoit en lui la grâce divine, non pas comme une réalité statique, mais comme un aliment pour la gloire éternelle. Quoique plus discrète la liturgie latine mentionne également, en plus du « souvenir » de l'acte du Christ et de la désignation des dons reçus, la dimension eschatologique. Mentionnons la finale de la prière d'offrande du pain, le *Hanc igitur* (« établissez chacun de nos jours dans votre paix, arrachez-nous à l'éternelle damnation et comptez-nous dans le troupeau de vos élus »), la prière qui accompagne la communion (« que le corps de notre Seigneur Jésus Christ garde ton âme pour la vie éternelle » [28]), le *Quod ore sumpsimus*. Mais c'est surtout dans ses postcommunions qu'elle s'attache à cet aspect du mystère. Ici les témoignages sont innombrables. Citons au hasard :

> Fac nos quaesumus, Domine, accepto pignore salutis aeternae, sic tendere congruenter, ut ad eam pervenire possimus (postcom. vendredi 2e semaine de Carême)
>
> Quaesumus omnipotens Deus, ut illius salutaris capiamus effectum, cuius per haec mysteria pignus accepimus (postcom. mardi 1re semaine de Carême)
>
> Immortalitatis alimoniam consecuti sumus Domine, ut quod ore percepimus, pura mente capiamus (postcom. 21e dim. après la Pentecôte)
>
> Perficiant in nobis, Domine, quaesumus, tua sacramenta quod continent ; ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus (Postcom. samedi des Q.T. d'automne)
>
> Fac nos quaesumus Domine divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi Corporis et Sanguinis tui temporalis perceptio praefigurat (Postcom. Fête Dieu)

---

25. Voir *La Messe et sa Catéchèse*, coll. Lex Orandi, 7, Paris, 1947, pp. 332-333.
26. Voir *Petit paroissien des Eglises orientales*, Harissa, 1941, p. 51.
27. Traduction dans H a m m a n, *Prières eucharistiques des premiers siècles*, Desclée De Brouwer, 1957, p. 106.
28. La liturgie dominicaine dit plus justement « Corpus Domini Iesu Christi custodiat *te* in vitam aeternam ». Pour l'évolution de cette formule voir J u n g m a n n, *Missarum solemnia*, t. 3, Paris, 1954, pp. 288-325.

Da quaesumus Domine Deus noster, ut sicut tuorum commemoratione Sanctorum temporali gratulamur officio, ita perpetuo laetemur aspectu (Postcom. commun d'un martyr)

Le rite actuel du sacrement de pénitence, s'il est administré dans tout le respect des volontés du rituel, n'est pas lui non plus sans porter cette polyvalence. Ainsi le *Misereatur* que le prêtre doit prononcer et qui demande à Dieu de conduire le pénitent dans la vie éternelle; et surtout la belle prière (si souvent omise...) « Passio Domini nostri Iesu Christi » dont voici la traduction :

Que la Passion de Jésus Christ notre Seigneur, les mérites de la bienheureuse Vierge Marie et de tous les saints, tout le bien que vous avez fait, tous les maux que vous avez endurés, vous servent pour la rémission de vos péchés, l'augmentation en vous de la grâce, et pour vous conduire à la vie éternelle. Amen.

Mais c'est en replongeant tous ces rites dans le rite ancien de la réconciliation des pénitents, que le Pontifical romain conserve encore, que nous retrouverons tout leur sens [29]. On connaît les étapes importantes de cette liturgie antique des pénitents. Chassés solennellement de l'Eglise au début du Carême, les pénitents reviennent le Jeudi Saint se présenter à la porte de l'Eglise pour que l'évêque les réconcilie avec l'église locale, « signe » de la Grande Eglise. Parmi les splendides prières que prononce alors l'évêque retenons celles-ci :

Omnipotens Deus vos absolvat ab omni vinculo peccatorum, ut habeatis vitam aeternam et vivatis (*Pontificale Romanum,* éd. 1878, pp. 380-381).

Hos pro quibus preces tibi fundimus clemens recollige, et tuae Ecclesiae gremio redde, ut nequaquam de eis valeat triumphare hostis, sed tibi reconciliet Filius tibi coaequalis, emundetque eos ab omni facinore, et ad tuae sacratissimae Coenae dapes dignetur admittere. Sicque sua Carne et Sanguine reficiat, ut post huius vitae cursum ad coelestia regna perducat (pp. 381-382).

Tu etiam Domine his famulis placare; tu horum precibus benignus assiste; ut in confessione flebili permanentes, clementiam tuam celeriter exorent, ac sanctis altaribus restituti, spei rursus aeternae, ac caelesti gloriae reformentur p. 384).

Ipse Christus per ministerium meum ab omnibus peccatis vestris, quaecumque aut cogitatione, aut locutione, vel operatione negligenter egistis, vos absolvat sancti sui Sanguinis interventione, qui in remissionem peccatorum effusus est; atque a vinculis peccatorum absolutos perducere dignetur ad regna caelorum (p. 386) [30].

Nous pourrions poursuivre notre enquête pour les autres sacre-

29. Sur cette liaison que semble encore souligner le geste de lever la main droite vers le pénitent en prononçant l'Indulgentiam, voir Gy, *Histoire liturgique du sacrement de Pénitence,* dans *M.D.,* 56, 1958, pp. 5-21.

30. Dans les Eglises orientales, l'accent sur la Passion du Christ est net, le lien avec la gloire est plus discret et s'opère par le biais de la réconciliation avec l'Eglise. Voir Mercenier-Paris, *op. cit.,* pp. 351-358. La liturgie dominicaine est ici très explicite.

ments : le mariage [31] dominé par le thème des noces du Christ et de l'Eglise, l'onction des malades [32], l'ordre [33]. Nous aboutirions au même résultat. Nous sommes donc ici en face d'une grande loi de structure du mystère liturgique, loi dont témoignent à la fois l'Ecriture, les Pères et la pratique liturgique elle-même.

Allons même plus loin. Si nous scrutions le mystère de l'Eglise, celui de la grâce, celui de la foi, de nouveau les trois dimensions surgiraient devant nous. L'Eglise nous apparaîtrait comme l'Epouse dont les épousailles avec le Christ, préparées depuis la vocation d'Abraham, ont été célébrées au moment de la Pâque rédemptrice du Christ : mais l'Eglise de la terre est pourtant en un état de tension, elle est unie à son Epoux mais tend de tout son être vers les Noces éternelles où se consommera leur union dans la joie du don total. La grâce est en nous une participation de la grâce du Christ Tête, mort et ressuscité pour nous la donner : en la possédant nous possédons déjà le don de Dieu, mais en une situation de tension : nous attendons la gloire et la résurrection de notre chair où les biens divins nous seront don-

31. Citons le rite espagnol rapporté par Hamman, *op. cit.*, pp. 255-257 : « qu'ils utilisent les biens du temps pour rechercher ceux de l'éternité, Amen. Qu'ils s'attachent aux biens qui passent de manière à ne pas perdre ceux qui éternellement demeurent, Amen. Qu'ils s'aiment en toute vérité et te servent loyalement, qu'ils voient les enfants de leurs enfants et, après une longue vie, accostent au Royaume des Cieux... Que le Seigneur vous accorde les biens qui demeurent, à vos parents longue et heureuse vie, à tous les joies éternelles, Amen. ... Que le jour du Jugement vous trouve comme au jour où vous êtes sortis de la fontaine de votre baptême » (nous n'avons pas pu vérifier la référence à Ferotin, *Liber Ordinum*, pp. 436-440). Dans les Liturgies orientales l'accent mis sur la dimension eschatologique est très net (voir Mercenier-Paris, *op. cit.*, pp. 389-404) de même la mention des fiançailles du Christ et de l'Eglise (*Ibid.*, p. 391). Notre bénédiction nuptiale latine et tous les textes de la Messe de mariage sont eux aussi marqués par ces deux dimensions.

32. Les liturgies orientales sont ici très riches, voir Mercenier-Paris, *op. cit.*, pp. 410-436.

33. Au rit romain la jonction avec le Christ est fermement affirmée, mais aussi l'aspect eschatologique : « qu'au jour du juste et éternel jugement de Dieu, avec une conscience pure, une foi vraie, remplis de l'Esprit Saint, ils ressuscitent par la grâce d'une inviolable charité à l'état d'homme parfait, à la stature du Christ en plénitude » (prière pour l'imposition des vêtements) ; « qu'ils soient les collaborateurs dévoués de notre ministère épiscopal ; que l'éclat de toute sainteté brille en eux, afin qu'au moment où ils rendront un compte exact de la charge qui leur est confiée, ils obtiennent les récompenses du bonheur éternel » (préface consécratoire). Pour les Liturgies orientales voir dans Mercenier-Paris (*op. cit.*, pp. 361-386) des phrases comme celles-ci : « faites qu'au Jour de votre avènement votre serviteur soit parfait pour jouir de la récompense de ceux qui vous ont plu » (p. 364), « qu'il se tienne devant vous sans confusion au jour redoutable du jugement et reçoive la récompense sans déception de votre promesse » (p. 368), « que lui-même aille à la rencontre de notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ votre Fils unique, au Jour de son second avènement, et qu'il reçoive de votre immense bonté la récompense d'une fidèle administration de son ordre » (p. 371) ; « ayant uni les âmes qui lui ont été confiées en cette vie, qu'il se présente sans confusion devant votre tribunal et qu'il reçoive la grande récompense que vous avez préparée pour ceux qui ont souffert pour la prédication de votre Evangile » (p. 381).

nés en plénitude. La foi est en nous connaissance authentique de Dieu, venue du Christ, Prophète par excellence du Père, cependant elle crée en nous, elle aussi, une tension : nous allons vers la vision face à face. Et l'on sait que pour Paul le Salut lui-même nous est donné (à partir de la Mort-Résurrection du Christ) sans que pourtant nous cessions d'attendre le Salut définitif.

Nous pouvons tirer de tout cela une conclusion importante. L'économie chrétienne actuelle est tout entière, en sa structure même, un présent, dépendant de l'événement passé de la Pâque du Christ, en marche vers un achèvement dont elle possède déjà le germe, les « arrhes ». Traduisons autrement : elle est le temps de l'espérance, mais d'une espérance portant sur un objet déjà possédé dans les modalités d'obscurité, de non totale éclosion qui sont les caractéristiques du statut de la foi. Pas de Salut, pas de vie divine, en dehors de la rentrée dans le mystère historique du Christ, dans l'« une fois pour toutes » dont l'efficacité atteint tous les temps et tous les lieux et qui est (dans le dessein du Père) l'unique source de communion aux biens divins : c'est avec lui qu'il faut venir prendre contact pour être touché par la bienveillance divine. Mais ce qu'il cause actuellement en nous n'est pas une réalité achevée, un point d'arrivée appelé à demeurer stable, à nous satisfaire en plénitude. C'est bien plutôt un point de départ en tension vers un terme qui ne se réalisera qu'au dernier jour, lorsque le Christ (d'où tout a jailli) reviendra prendre son Eglise pour l'introduire à jamais dans le bonheur et la joie du Père.

On saisit alors l'importance de cet article de S. Thomas sur les trois dimensions du signe sacramentel. En fidélité totale à la Tradition vivante de l'Eglise il situe vraiment le sacrement en plein cœur du mystère de l'Eglise, en homogénéité parfaite avec celle-ci, qui est la société des croyants, passés dans le Christ. Bien plus il montre que c'est précisément dans ce mystère sacramentel que se réalise de façon concrète ce mystère de l'Eglise, puisque hic et nunc, dans la célébration du rite, le Christ pascal vient se donner aux siens pour mettre en eux le germe d'une vie appelée à éclore dans la Parousie. Nous sommes loin de la vue trop courante qui isole le monde sacramentel de la condition existentielle du chrétien. Et si toutes ces remarques sont justes, concluons en affirmant que dans le sacrement le dynamisme de l'Evangile (« bonne nouvelle concernant le Salut ») vient aujourd'hui toucher le monde pour réaliser en lui le dessein du Père.

II

Pourtant il nous faut pousser plus avant notre réflexion. Car se basant sur les textes mêmes que nous venons de présenter on pourrait aisément en déduire que les significations de Passion et de gloire ne

sont que tangentielles, secondaires, périphériques, que donc le sacrement ne signifie pas « formaliter et expresse » Passion — grâce — gloire, mais qu'il ne désigne formellement que la seule grâce, alors que les deux autres aspects sont implicitement évoqués du fait que toute grâce chrétienne dérive de la Pâque du Seigneur comme de sa cause et tend vers la gloire comme vers sa fin. En effet, dans les témoignages tirés du rituel que nous venons de citer, jamais dans ce que l'on appelle la « forme » du sacrement nous n'avons trouvé mention explicite de la gloire, rarement de la Passion (seule l'Eucharistie la mentionne explicitement). Est-ce que lorsque S. Thomas écrit « sufficit ad rationem sacramenti quod significet perfectionem quae est forma » (III, 60, 3, ad 3) nous devons conclure : seule la signification de grâce est formellement présente dans le sacrement? Le P. Roguet [34] le pense et essaie de le montrer. Commentant cet article il écrit : « évidemment le sacrement signifie premièrement l'effet qu'il produit présentement... Les deux autres significations sont secondaires, dérivées, et relèvent plutôt du symbolisme que de la signification proprement dite [35] », « pour les deux derniers signifiés, les signifiés dérivés, nous préférons parler de symbolisme : parce que ces êtres, n'étant pas vraiment présents au moment où ils sont figurés, ne peuvent mesurer une vraie et actuelle signification; parce que, surtout, la forme ne les exprime pas. Ils ne sont donc pas connus d'une façon objective, déterminée, définie rigoureusement par l'Eglise [36] ». Pour comprendre ces citations il faut savoir que le P. Roguet appelle symbole une signification lâche qu'il oppose à la signification proprement dite qu'il réserve au signe [37]. C'est dire que, selon sa position, seule la signification de grâce est formellement désignée par le rite sacramentel; les deux autres relèvent d'un certain complément secondaire dont il faut « tenir compte pour garder à la notion de sacrement son ampleur [38] », rien de plus.

Avec Jean de S. Thomas [39] que suivent les Salmanticenses [40] nous optons au contraire pour la signification formelle par le sacrement des trois valeurs de Passion, grâce et gloire; tout en maintenant que de ces trois signifiés le principal est la grâce. Jean de S. Thomas écrit :

Dicendum videtur quod licet Christus et gloria se habeant ut causae extrin-

34. Roguet, *Les sacrements*, Somme théologique, Edition de la Revue des Jeunes, Paris, 1951, pp. 205, 321-324.
35. *Ibid.*, p. 205.
36. *Ibid.*, p. 322.
37. *Ibid.*, pp. 314-321.
38. *Ibid.*, p. 205.
39. *Cursus Theol., De sacramentis in genere*, q. 60, disp. 22, art. 3, dub. unicum; éd. Vivès, t. IX, pp. 51-58. Ce texte nous semble être le commentaire le plus profond de cet article de saint Thomas.
40. *Salmant. Cursus Theol.*, t. XVII, tract. 22, disp. 1, dub. 2, par. 1, n^os^ 32-34; éd. Palme-Albanel, pp. 32-34. Ils suivent presque littéralement, mais en la nuançant, la position de Jean de Saint Thomas.

secae nostrae sanctificationis, intrinsece tamen significantur a nostris sacramentis, non solum intrinsece quasi de integritate aut completive, sed intrinsece essentialiter; non loquendo de essentia sacramenti quasi metaphysice et secundum diversos ordines rerum, sed supposita institutione et ordinatione praesenti Dei... Ratio vero conclusionis est, quia sacramenta non sunt signa sanctificationis nostrae abstracte et pure, seu prout praecise ponitur in nobis effectus sanctitatis quasi physice aut metaphysice consideratus; sed debent esse signa sanctitatis ut moraliter datur, et secundum modum quo datur de facto secundum praesens decretum, quo Deus instituit sanctificare homines, et ideo debent significare gratiam, quae modo est, quae est gratia ut redemptiva, et mediante aliquo Redemptore data. Nam non indiguit homo sacramentis sensibilibus ad sanctificationem suam, nisi quatenus indiguit gratia ut reparante, et supposito peccato, et sic indiguit sacramentis quae significarent reparatorem, seu gratiam per reparatorem dandam... Fuerunt autem homini necessaria sacramenta post peccatum, quando nullus sanctificari poterat nisi per Christi fidem, cuius protestationes sensibiles sunt sacramenta, et ideo institutum est a Deo ut sensibiliter homo protestaretur Salvatorem suum, et per ipsum sanctitatem consequeretur, ut docet S. Thomas quaest. 61, art. 2.

Igitur sacramenta, secundum quod data sunt homini, non solum ut indigenti gratia, sed reparatione et reparatore, magis et essentialius (si dici potest) significant Salvatorem quam Salutem... sacramenta expresse significant Salvatorem quia significant gratiam dandam per Salvatorem et non aliter...

Ad confirmationem argumenti respondetur quod signum rei sacrae sanctificantis nos, debet intelligi quod sit sanctificantis nos, eo modo quo Deus instituit ex vi decreti, et ordinis praesentis, et non aliter. Cum enim sit signum practicum, non debet significare sanctitatem nisi eo modo quo danda est ex vi praesentis decreti. Unde oportet quod expresse et formaliter significet gratiam ut dandam per Salvatorem; et consequenter expresse Salvatorem significet ex vi essentiae significationis sacramentalis. Nam sicut sanctificatio nostra essentialiter, supposito decreto divino, petit dari per Christum, sic sacramenta, supposito decreto, petunt significare sanctificationem dandam per Christum (*Cursus Theol.*, q. 60, disp. 22, art. 3, dub. unicum, n. 27-34; éd. Vivès, t. IX, pp. 55-57).

Il faut lire tout le commentaire de Jean de Saint Thomas sur cet article dans la lumière de sa position sur la nature de la grâce sacramentelle. On y retrouve, mais explicitée, ce qui nous semble être l'authentique pensée de S. Thomas sur le mystère des « sacrements de la foi ».

Jean de Saint Thomas argumente ici de la nature formelle de la grâce sacramentelle, grâce telle que « concrétisée » dans l'Economie actuelle qui est une Economie de Salut, mais d'un Salut acquis par le Christ et consistant dans le don de la vie éternelle. Aussi, si le sacrement signifie la grâce chrétienne, ne peut-il pas « formaliter et expresse » ne pas signifier une grâce donnée par le Christ pascal et germe de gloire. Un texte résume fort bien cette position :

In sanctificatione nostra ut modo fit et per sacramenta datur, impossibile est praescindere quod ea significetur ut gratia Redemptoris, et non ut data aut danda per Christum, cum per sacramenta non descendat nisi ut sunt virtutes Christi, aut illis adiungebatur fides Christi; et praesertim nostra quae cum sint instrumenta Christi, magis intime causam principalem quam effectum

respiciunt. Gloria etiam seu vita aeterna significari debet ex ipsis, non solum quia ad hunc finem instituta sunt sacramenta ut per ea acquiramus vitam aeternam (finis enim propter quem instituuntur signa distingui debet a re significata) sed quia est etiam res significata a sacramentis, quia significant gratiam non solum ut imperfecta est, sed ut consummata : Gratia enim Dei, vita aeterna ut dicit Apostolus, unde si significarent gratiam et non vitam aeternam, diminute se haberent ad significandam sanctificationem nostram perfectam et consummatam (*Ibid.*, n. 10, p. 51).

Nous pensons pouvoir parvenir à la même solution par une autre voie, tenant davantage compte du donné liturgique et de l'unité du dessein de Dieu.

La grosse objection que les partisans de la signification formelle unique du sacrement soulèvent est la suivante : la « forme sacramentelle » qui parfait la signification du rite, lui apporte son ultime actualité, ne dit normalement rien des deux autres significations ; c'est dire que le signe en son entier ne porte pas ces valeurs. Personnellement nous irions même plus loin qu'eux : dans certains cas, et particulièrement dans le baptême, il nous semble que la « forme » ne dit même pas « expresse » qu'il s'agit de telle grâce. En effet, si le fidèle qui entend prononcer la formule « je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » sait qu'il va recevoir la grâce, est-ce à partir de la signification même du mot « baptiser », ou n'est-ce pas plutôt à cause de tout le contexte liturgique ? Le mot « *baptizein* » dit « plonger », « enfoncer dans l'eau ». La désignation de la grâce est certainement ici moins claire que dans le cas de la Pénitence : « je t'absous de tes péchés ».

Cette objection ne porte guère parce qu'elle s'appuie sur une mauvaise conception du signe sacramentel. Ce n'est pas la « forma » seule qui constitue le sacrement. Méfions-nous d'un durcissement de l'hylémorphisme sacramentel qui nous amènerait à ne considérer la « materia » que comme une pure puissance dénuée d'actualité propre, et à transférer sur la « forma » toute la signification. Telle n'est certes pas la position de S. Thomas. Pour lui le couple « materia-forma » qu'il introduit fort discrètement et avec force nuances, n'est pas totalement extérieur au binôme augustinien « res et verba ». Il conserve quelque chose de sa souplesse. Il s'agit de deux réalités signifiantes se précisant l'une l'autre pour aboutir à un signe unique dans lequel toutes deux garderont leur structure propre. Pour S. Thomas, comme pour S. Augustin, le rôle essentiel de la forme nous paraît être, tout en achevant la signification, de projeter tout le symbolisme naturel du signe complexe ainsi formé dans le domaine de la foi. Il s'agit de « verba fidei », de paroles qui signifient que tout le rite, matière aussi bien que forme, doit dorénavant se lire (puisqu'il s'agit d'un signe) dans la lumière de la foi. Aussi S. Thomas dira-t-il que le sacrement « per rem visibilem corpus tangit, et per verbum ab anima creditur »

(III, 60, 6). Signe de la foi de l'Eglise, tel est le sacrement. Et cela parce que la « forma sacramentalis » a opéré la jonction avec la Parole révélatrice de Dieu, dans son Eglise. Sans cette « forma », le rite matériel, avec toute sa richesse symbolique, se prêtait à une multitude d'évocations (le bain d'eau pouvait signifier un simple lavage, un moyen de délassement, une noyade, une ablution rituelle dans les eaux du Gange, une purification spirituelle) ; la « parole de foi » signale que cette polyvalence est, dans l'acte alors en cours, réduite à une seule ligne, la ligne proprement chrétienne.

Or, cette « materia » ainsi projetée par les « verba » dans le domaine de la foi, trouve du fait même le sens que Dieu lui a donné dans la *Heilsgeschichte*. Si bien qu'ainsi « informée » elle n'évoque plus simplement un symbolisme naturel mais, sur la base de celui-ci, une signification surnaturelle. Expliquons-nous. Le signe ainsi composé de « res et verba », « materia et forma » est un signe conventionnel, non un signe naturel. Et l'auteur de cette « convention », l'« institutor » est Dieu lui-même, mais Dieu en tant que mêlé à l'Histoire du Salut. Or nous savons qu'il conduit cette Histoire avec une sagesse et une pédagogie marquées par la loi non de la brisure mais de l'unité dans le dépassement. Entre les deux Alliances il n'y a pas rupture, mais lente préparation, achèvement par éclosion de virtualités que les étapes antérieures annonçaient et amorçaient déjà. Ne bornons pas ce processus au seul fait de l'attente du Messie. En liaison indissociable avec cette attente, le mystère de l'Eglise, Peuple de Dieu, s'ébauche dans la réalité du *Qahal Yahvé* en marche vers le Christ. Et à l'intérieur de ce mystère du Peuple les sacrements, eux aussi indissociables de l'Eglise, trouvent leur point de départ et leurs premières ébauches. Nous avons souligné plus haut que le Christ instituait son Eucharistie, sacrement par excellence et cœur vivant de son Eglise, au sein d'un repas pascal dont il « accomplissait » ainsi le rite, amenant à son point d'arrivée cette institution sainte. De même il institue son baptême sur la base du baptême de Jean. Et comment comprendre l'Eucharistie chrétienne sans cet enracinement dans le rituel juif ?

Là nous paraît résider le secret d'une authentique compréhension de toute la profondeur théologique du sacrement, en particulier de la triple dimension qui le situe en plein centre de l'Histoire du Salut. Nous ne croyons pas, disions-nous plus haut, que les seules paroles « je te baptise au nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint » suffisent en soi pour dire que là s'opère une purification spirituelle par rentrée dans le mystère du Christ Sauveur ; à plus forte raison pour indiquer qu'il y a là évocation de la Passion de ce Sauveur et de la gloire eschatologique. Qu'on n'insiste pas sur la finale « au nom du Père... » : si Paul dit de manger et de boire pour la gloire de Dieu, pourquoi ne pas simplement laver cet enfant pour la gloire de Dieu ? Le seul moyen de déceler en profondeur la signification voulue par

Dieu (l'« institutor ») c'est de retourner à l'histoire biblique de l'« elementum » employé. Dans la Bible, le Dieu qui mène l'Histoire selon un plan unique a — soit dans les « mirabilia » historiques, soit dans la prédication des prophètes, soit dans la réflexion spontanée du Peuple sur certains faits de son histoire — chargé certains éléments d'un nouveau symbolisme. Le plus souvent ces éléments avaient déjà de profonds enracinements dans la psychologie religieuse humaine. Mais Dieu les a liés à l'Histoire du Salut, les entraînant avec elle, les chargeant d'exprimer de façon simple et poétique le grand dessein qu'il avait sur le monde. Et ainsi il les a rendus porteurs des grandes harmoniques qui dominent toute cette Histoire, qui se retrouvent à toutes ses étapes et en sont comme la trame : Pâque du Messie attendu comme le libérateur et le sauveur, Pâque eschatologique de tout le Peuple dans les biens définitifs de la Promesse. Qu'on pense au thème de l'eau dans l'Ecriture : eau de la création du monde et de la création du Peuple Saint à travers la Mer Rouge, eau de la purification, eau des temps eschatologiques annoncée par Ezéchiel ; et le Christ lui-même prend soin de prolonger ce symbolisme « surnaturel » : ce sera l'eau de la renaissance spirituelle, l'eau vive « jaillissant en vie éternelle », l'eau dans laquelle l'aveugle-né retrouvera la vue, l'eau enfin qui coulera de son côté transpercé et à laquelle les hommes pourront s'abreuver pour vivre. Qu'on songe encore au thème des épousailles désignant l'union de Yahvé et de son Peuple amorcée dans l'Alliance mais devant se consommer « dans les derniers temps » : le Nouveau Testament fera le lien avec le Christ Sauveur de son Eglise et le mystère des noces éternelles attendues pour le dernier jour. Ou encore au thème du repas que la tradition biblique charge lui aussi d'une dimension eschatologique que le Christ lui-même reprend soit dans son enseignement parabolique, soit dans son dernier repas avec ses disciples. Qu'on pense à l'Onction et à toute son orchestration messianique, au grand thème de la pénitence.

Ce sont ces éléments là — ainsi chargés de la valeur spirituelle dont Dieu (l'« institutor sacramentorum ») les a dotés, ainsi assumés par la Parole Dieu tout au long de la Révélation — que le Christ, et l'Eglise après lui, choisissent comme « materia » dans le sacrement. Si bien que dans le rite de l'Eglise, de par cet élément symbolique, c'est toute l'Histoire du Salut, en son orientation même vers le Christ et la gloire eschatologique qu'il donne au monde, qui est évoquée. On le voit, la matière du baptême chrétien ce n'est pas simplement l'eau en son symbolisme naturel de source de vie et de moyen de purification ; c'est l'eau en tant que marquée par toute la *Heilsgeschichte* d'une dimension messianique et eschatologique. Il suffit d'ailleurs de lire attentivement les textes bibliques de la nuit pascale, le texte de l'épiclèse consécratoire de l'eau baptismale, les catéchèses des Pères (en particulier Tertullien en son *De Baptismo*, Ambroise en son *De sacramen-*

tis, Hilaire en son *De Mysteriis*) pour s'en convaincre aisément. La « parole de foi », la « forma », en précisant qu'il s'agissait d'un emploi chrétien de l'eau et de son symbolisme, a suffi pour que le rite accompli avec cet « elementum » soit projeté dans le climat de la Révélation, retrouvant ainsi toutes les valeurs de signification dont Dieu l'a chargée en son dessein unique de Salut. Si bien que l'emploi de cet élément en tel contexte liturgique évoque pour le fidèle nourri de l'Ecriture (ou qui devrait l'être...), spontanément tout cela, en vertu de la signification conventionnelle attachée par l'Histoire du Salut (guidée par Dieu) à cet élément. Le sacrement devient alors vraiment « signe de la foi » ou — pour employer la définition explicite que nous donnions plus haut — « signe pratique du fait que hic et nunc le dessein divin de Salut, réalisé dans la Passion du Christ, vient toucher tel fidèle pour, en lui donnant la grâce, le conduire au partage plénier des biens divins ». C'est tout le dessein de Salut, mieux toute l'Histoire du Salut qui en cet instant précis vient toucher le fidèle pour le conduire au but que Dieu lui a assigné. En lui se réalise pleinement ce pour quoi Dieu a fait son Peuple trouver la vie à travers la Mer Rouge, le don de l'eau eschatologique de la source d'eau vive, et cela parce que tout converge vers le Christ en son mystère pascal. Et ce que nous avons dit du signe sacramentel de l'eau vaut aussi des autres signes, de celui du repas, de celui de l'onction, de celui des noces, de celui de la Pénitence. C'est donc à notre avis dans l'histoire révélée du symbole (et non pas uniquement en son application actuelle dans le geste sacramentel) que l'on peut aisément découvrir sa triple signification : pascale, actuelle (ce qu'il opère dans le sujet), eschatologique. Cela apparaît encore plus nettement si l'on se souvient que le sacrement n'est pas d'abord une « chose-signe », mais, à travers le symbolisme d'une « chose », l'expression d'un désir salvifique de Dieu concernant tel individu déterminé. Dieu a comme imprégné l'« élément » de sa propre volonté. Et, par l'intermédiaire de l'Eglise agissant par son ministre, épousant les lois normales de la psychologie humaine, il s'en sert pour dorénavant parler à cet individu, s'adresser à lui, susciter l'adhésion qui lui permettra de l'entraîner dans la geste rédemptrice du Christ que toute l'Histoire du Salut préparait.

S. Thomas semble considérer plutôt le problème dans la ligne que Jean de Saint Thomas a si bien explicitée. Mais ce que nous venons de dire ne lui est certes pas étranger. Il suffit de parcourir ses commentaires scripturaires pour le constater. Il connaît la typologie de l'eau par exemple : « hoc mysterium in prima rerum productione signatum est, Gen. 1, quando Spiritus Domini ferebatur super aquas » (*Super Ioannem,* Cap. 3, lect. 1, éd. Cai, n. 443) ; « mittit eum ad piscinam quae vocatur Siloe ut levetur et illuminetur, idest baptizetur et in baptismo plenam illuminationem recipiat. Unde secundum Dionysium baptismus dicitur illuminatio ; Ez. 36, 25 : Effundam super vos

aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. Et ideo signanter hoc Evangelium legitur illo die in quadragesima quo incipit fieri scrutinium baptizandorum in sabbato sancto » (*Ibid.*, Cap. 9, lect. 1, n. 1311) ; « hoc factum est (apertio cordis) ad ostendendum quod per passionem Christi plenam ablutionem consequimur, a peccatis scilicet et maculis. A peccatis quidem per sanguinem qui est pretium redemptionis... A maculis vero per aquam quae est lavacrum nostrae regenerationis. Ez. 36, 25 : Effundam super vos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris ; Zach. 13, 1 : Erit fons patens Domui David et habitatoribus Jerusalem in ablutionem peccatoris et menstruatae. Et ideo haec duo specialiter pertinent ad duo sacramenta : aqua ad sacramentum baptismi, ad eucharistiam sanguis » (*Ibid.*, cap. 19, lect. 5, n. 2458). D'ailleurs nous savons, par sa *Catena Aurea*, qu'il connaît les textes majeurs des Pères concernant ce point.

Nous donnons donc à la « materia », à l'« elementum » un rôle de premier plan dans la signification sacramentelle. Mais cela sans pourtant ôter à la « forma », aux « verba », leur rôle d'ultime principe de précision et d'actualisation. Car c'est grâce aux « verba » que le symbolisme naturel de base plonge dans le champ de la foi et prend par là cette valeur nouvelle, proprement chrétienne, rejoignant le dessein de Dieu dans la Révélation. Sans ces « verba » il demeurerait purement naturel, étranger à la symbolique proprement révélée. Aussi est-ce en définitive la « forma » qui donne au signe sacramentel son ultime détermination.

L'insistance que nous mettons sur le rôle de la « materia » s'appuie avant tout sur le fait que le sacrement n'est pas un pur signe-signal destiné simplement à faire connaître une volonté, mais un signe-symbole riche de tout un pouvoir d'évocation. La parole est plus précise, plus nette, capable de canaliser en une seule direction les diverses potentialités du symbolisme ; très proche de l'esprit elle atteint au maximum de dépouillement sensible. Le geste matériel, lui, surtout lorsqu'il s'agrippe à un élément lui-même riche de pouvoir d'évocation, gagne en contenu de suggestion, de poésie, de sensibilité « parlante », ce qu'il perd en précision. Et si le symbole se caractérise surtout par une certaine capacité d'évocation, irréductible de soi à une expression proprement conceptuelle, on comprend que dans un signe complexe où paroles et gestes sensibles se précisent l'un l'autre la valeur symbolique soit surtout à prendre du côté de ces derniers. Mais pourquoi, dira-t-on, vouloir donner au signe sacramentel cette valeur symbolique ? Tout simplement parce que le sacrement est en sa structure même un signe de la foi. Non pas uniquement le signal d'une volonté divine voulant s'exercer mais aussi révélation du dessein précis de Dieu [41].

41. Sur la liaison entre le sacrement et la foi objective de l'Eglise voir Gaillard, *Les sacrements de la foi*, dans *Rev. Thomiste*, 1959, pp. 5-31, 270-309.

Or n'existe-t-il pas une certaine homogénéité dans la pédagogie divine relative à la révélation de ses desseins? Si nous regardons l'Ecriture, l'Ancien Testament, les paraboles du Christ, l'enseignement des Apôtres, nous découvrons que Dieu ne se révèle pas, normalement, dans la clarté cinglante d'une idée, dans la précision incisive d'un concept; il le fait par le biais du sensible, de la parabole, du symbole. Tout simplement parce que dans sa sagesse il respecte la nature humaine qui n'est pas celle d'un pur esprit mais d'un esprit dans le sensible : il existe un rôle précis du symbole sensible dans le mystère de la connaissance humaine, peut-être trop mis à l'écart par la psychologie scolastique, et c'est sur cette base que S. Thomas lui-même établira la nécessité de convenance du régime sacramentel (III, 60, 4; 61, 1). Bref, dans le signe sacramentel qui est, de par sa situation dans le déroulement de l'Economie du Salut, signe de la foi objective, révélation du dessein précis de Dieu, les « verba fidei », tout en précisant (et cela surtout par mode de restriction du champ symbolique) la signification du geste sensible, ont surtout pour rôle (et ce rôle est capital) de le projeter dans le plan de la foi, le reliant ainsi à l'Histoire du Salut; tandis que l'« elementum » et le geste sensible déploient de par leur symbolisme le contenu de vérité, de « révélation », dont Dieu puis le Christ les ont chargés au cours de cette Histoire dont le point d'aboutissement est aujourd'hui dans l'Eglise.

Toutefois nous sommes loin de cantonner à la seule « materia » la signification des trois dimensions de Passion, grâce et gloire. Dans les textes du rituel que nous avons rapportés plus haut nous avons relevé les nombreuses allusions verbales qui y étaient faites. Et si la forme au sens strict n'inclut pas le plus souvent (nous venons de le voir) ces valeurs, la forme au sens large les inclut. Ici encore il nous faut nous expliquer et réagir contre un certain durcissement trop canoniste du signe sacramentel. En effet l'intérêt trop exclusif porté à la validité du sacrement, la recherche anxieuse du minimum requis pour que la célébration soit valide et n'ait pas à être reprise, ont trop souvent contribué à mettre dans l'ombre la valeur de vérité, essentielle au signe sacramentel. On en arrive alors à ne considérer comme strictement sacrement que la formule précise requise à la validité et le geste précis. Le reste tombe dans l'accessoire. Et quand les partisans de l'unique signification de grâce nous objectent que la forme des sacrements ne dit rien de la Passion et de la gloire, donc que celles-ci ne sont pas essentiellement intégrées au signe sacramentel, n'est-ce pas dans ce travers qu'ils tombent? Or il nous semble que pareille vue est par trop caricaturale pour être juste. Si seule une certaine formule et un certain geste sont requis pour que le sacrement existe *simpliciter*, le sacrement tel que l'Eglise le vit ne peut pas être réduit à ce strict minimum. Certes, lorsque l'Eglise en ses documents officiels et saint Thomas parlent de « forma sacramentalis » et de « materia sacramen-

talis » c'est cette formule essentielle, cette matière précise sans lesquelles le sacrement n'existerait pas, qu'ils désignent. Mais ne soyons pas dupes de cette façon de parler. D'ailleurs Pie XII dans *Sacramentum Ordinis* a nettement distingué entre la « forma » comme telle et les « verba essentialia » en écrivant : « in ordinatione presbyterali materia est Episcopi prima manuum impositio quae silentio fit... Forma constat verbis Praefationis quorum haec sunt essentialia, ideoque ad valorem requisita, etc. » (Denz., n. 3001). Toute la célébration est le sacrement, voire les célébrations antérieures sur la matière. Le baptême par exemple ne se réduit pas à la simple ablution accompagnée des paroles prescrites ; tous les rites qui précèdent et suivent sont eux aussi le baptême. La Messe ne se réduit pas aux seules paroles consécratoires, elle est dans toute la synaxe [42]. L'ordination sacerdotale ne se réduit pas à la seule imposition des mains et à la Préface, le reste n'étant qu'un pur décor ; les rites qui en quelque sorte déploient ce qui est donné en cet instant lui appartiennent également, à un tel point que longtemps on s'est interrogé sur le fait de savoir si l'essentiel du sacrement n'existait pas précisément en eux. Car tout cela relève du signe et de la vérité, manifestant le dessein précis de Dieu en son Eglise sur tel fidèle. Qu'on nous comprenne bien. Nous n'entendons pas affirmer que tous ces rites sont les rites essentiels du sacrement, que sans eux celui-ci ne saurait exister. Avec la coutume de l'Eglise nous tenons que seuls un geste et une formule sont requis et suffisent pour qu'il y ait sacrement authentique. Mais nous croyons aussi que ces autres gestes et ces autres paroles ne sont pas extérieurs au sacrement si, avec S. Thomas, on définit celui-ci comme un signe et un signe de la foi. Eux aussi sont, à leur façon et dans le rayonnement de la matière et de la forme essentielles qu'ils explicitent, matière et forme. Il y a donc analogie au sein même du signe sacramentel à ce plan. Un exemple nous éclairera : il suffit qu'il y ait une âme humaine et un embryon de corps organisé pour que l'on reconnaisse là un homme authentique, du fait que l'essentiel est réalisé ; mais on ne peut pas de là conclure que les membres, les facultés de l'homme à terme et normalement constitué n'intègrent pas également l'homme parfait... Les éléments secondaires (non essentiels) du sacrement ne faisant qu'épanouir au plan de la signification la richesse de la forme et de la matière essentielles, il s'en suit qu'on ne peut parvenir à une authentique et complète compréhension de ces éléments essentiels eux-mêmes qu'à partir de tout l'ample contexte de la célébration. Nous ne croyons pas en effet que l'on puisse saisir en profondeur le sens du baptême si on ne relie pas la cérémonie à la consécration de l'eau baptismale dans la nuit de la Résurrection, si

42. Ceci a été très bien mis en lumière par R o g u e t, *Toute la messe proclame la Parole de Dieu,* dans *Parole de Dieu et Liturgie,* coll. Lex Orandi, 25, Paris, 1958, pp. 127-153, surtout les pp. 129-135. Cependant nous nuancerions davantage certaines affirmations.

on ne comprend pas le sens de l'entrée dans l'Eglise, du don du vêtement blanc, du don du cierge allumé au cierge pascal. Certes sans cela on comprend qu'il s'agit d'une purification et d'une renaissance à la suite du Christ pascal (à cause surtout du « symbolisme révélé » de la matière) mais l'intelligence croyante n'a pas appris du rite tout ce que Dieu et l'Eglise voulaient qu'elle en apprenne dans sa foi.

Dans une pareille vue il est aisé d'affirmer, à partir des documents patristiques et liturgiques rapportés plus haut, que tout le sacrement, la forme aussi bien que la matière, porte en lui les trois dimensions qui nous intéressent en cette étude. Nous avons, en effet, relevé comment et le rite matériel et certaines formules accompagnant les rites secondaires portent en eux d'amples allusions et à la Passion du Christ, et à la grâce donnée, et à la gloire. Le rite sacramentel n'est pas un amalgame de signes, il est un signe unique mais déployé en un certain laps de temps, en certaines étapes dont chacune a précisément pour but de mettre en relief un des aspects du tout. Et ce que l'une de ces parties explicite doit être rapporté à l'ensemble. Nous pouvons donc conclure que le sacrement en sa structure même de signe porte en lui référence formelle et explicite aux trois dimensions de l'Histoire du Salut : à l'« une fois pour toutes » passé de la Pâque du Seigneur, au don actuel de la bienveillance du Père passant par ce « une fois pour toutes », à la gloire finale où le fruit de ce « une fois pour toutes » éclatera à la face du monde en toute sa plénitude pour la gloire du Père et la joie éternelle des élus.

Si ce que nous venons d'expliciter est juste, on saisit le vrai sens de cet article trois de la question soixante, dont nous avons dit plus haut l'importance pour tout l'équilibre du traité et surtout pour sa situation à l'intérieur du Mystère du Salut. Le sacrement s'intègre alors parfaitement dans le déroulement du dessein de Dieu, sans faire concurrence à l'événement unique de la Passion du Seigneur, source unique de vie et de rédemption, et en épousant la finalité de celui-ci.

Ajoutons en terminant que la triple dimension se retrouve également sous l'angle cultuel et ascendant du rite sacramentel. L'acte cultuel de l'Eglise, et en elle du chrétien recevant le sacrement, fait « mémoire » de l'acte cultuel du Christ lui-même, mais en y intégrant celui de la communauté présente; et il est déjà annonce de la Liturgie céleste. Enfin, il nous semble que c'est dans la ligne que nous avons approfondie ici que peut se trouver la solution du délicat problème de la causalité du sacrement, dominé par l'axiome « efficiunt quod figurant ». Nous pensons pouvoir le montrer en une autre étude.

Ottawa 4, Ont. (Canada) Fr. J. M. R. TILLARD, O.P.
Monastère des Dominicains
96 Ave. Empress.

Le primat de la charité en morale surnaturelle

Une étude précédente avait parlé du primat de l'amour dans une morale humaine, qui ferait abstraction de l'idéal moral révélé en Jésus et du don surnaturel de la filiation divine [1].

L'amour anime toute valeur morale, parce que celle-ci est l'objet de la volonté et que l'amour de la Fin dernière est la démarche fondamentale de cette volonté, implicitement efficace en tout acte humain.

Les pages qui suivent transposent ce primat de l'amour au plan surnaturel où la charité est notre volonté divinisée. La vie morale aura désormais deux sources, étroitement conjuguées dans le mystère de la vocation révélée : la grâce et la charité infuse, purs dons d'En-haut, d'une part, — l'acte humain, fruit de la volonté humaine, d'autre part.

Comme dans l'article précédent, nous parlerons d'abord de la doctrine elle-même ; puis nous considérerons les diverses questions soulevées par elle dans des écrits récents.

I. LA DOCTRINE DU PRIMAT DE LA CHARITÉ

Le Révélé.

Nous recevons d'abord le primat de la charité comme un donné révélé indépendamment de toute interprétation systématique. L'histoire de la sainteté chrétienne montre que rien n'a été plus compris et vécu par les plus simples fidèles que cette réduction de toute la vie morale à l'amour [2]. Cette révélation, contentons-nous de la résumer. On peut dire que la révélation judéo-chrétienne tout entière n'a qu'un objet : montrer graduellement l'Agapè intradivine s'épanchant vers nous dans un paroxysme de miséricorde, pour nous communiquer enfin la filiation d'adoption, faire de nous les enfants du Père en Jésus et mutuellement des frères. Cet amour une fois déposé en nous, toute notre vie morale, comme la vie même de la Divine Trinité, consiste désormais à aimer : nous aimerons donc à travers toutes nos activités humaines.

---

1. Voir *N.R.Th.*, 1961, pp. 3-24.
2. Le primat de l'amour-charité nous paraît être une de ces données les plus immédiates de la psychologie humano-chrétienne, bien plus difficiles à exprimer réflexivement en une pensée systématique.

Si le primat de la charité prit dès l'origine une grande importance, c'est que les œuvres morales des chrétiens sont toutes « saintes » et méritoires du salut, et que le mérite est attribué à l'influence de la charité. On reconnut donc sans peine la présence de la charité en toute œuvre bonne du juste et, même, on vit en cet amour surnaturel, l'élément prépondérant. Ainsi l'amour n'est pas seulement le plus grand des commandements, mais encore la racine de l'agir ordonné à la Vie éternelle. Par le fait même on parlera de lui comme du *seul* commandement, mais à condition d'affirmer en même temps que celui qui aime, veut toute la volonté de Dieu et donc tous les autres commandements.

Sur cette unification de la vie morale par l'animation de la charité, saint Paul et saint Jean déjà [3], les Pères ensuite, réfléchissent et construisent une systématisation. Ainsi pour saint Augustin la vertu ne sera rien d'autre que l'« ordre de l'amour », et les quatre vertus cardinales, les divers mouvements de l'amour [4].

La théologie.

Il doit en effet y avoir moyen de penser théologiquement cette primauté sans la trahir. Saint Thomas expose son interprétation avec le plus grand soin [5]. Nous constatons qu'il part du parallélisme de la volonté : « Puisque la charité commande à toutes les vertus, comme la volonté à toutes les puissances, il faut que tout ce qui est ordonné à la fin d'une vertu soit ordonné à la fin de la charité [6] ». C'est donc qu'à ses yeux, l'influence ou l'action de la charité s'insère en la vertu ou en l'acte bon d'une manière profondément intérieure. C'est une influence « informante ». Si l'on veut rendre fidèlement la pensée du Docteur angélique, l'on ne saurait se contenter de donner à la charité un rôle de motivation, qui ajouterait une intention de charité à côté et en plus du motif propre de la vertu particulière. Il s'agit d'une pénétration, d'une animation, qui prolonge et élève la présence anima-

3. Cfr C. Spicq, O.P., *Agapè dans le Nouveau Testament*, t. II, p. 294 : D'après saint Paul, « la charité fervente et croissante commande effectivement toute la vie morale — aux stades de la connaissance de Dieu et du Christ, du jugement pratique et de l'action effective ». — P. 303 : « Cette dépendance (de la charité par rapport au Saint-Esprit) permet (à saint Paul) de faire intervenir la charité à la source de tout acte chrétien et rend compte du caractère prodigieusement actif et fort qu'il attribue à cet amour ». — P. 305 : « Ainsi la charité est toute la religion et toute vertu. Le chrétien n'a pas autre chose à faire qu'à aimer ». — P. 310 : « Devenez les imitateurs de Dieu... et marchez (*peripateite en agapè*) dans la charité » (Ep 5, 2). « Telle serait la formule la plus expressive de la morale chrétienne ».

4. *Le Primat*, 3e Partie, ch. II, § IV; p. 277.

5. L'on pourra se référer plus spécialement au *Primat*, 1e Partie, ch. I, § VI, ch. II, § II, Résumé; pp. 36-46, 58-62.

6. *II Sent.* d. 40, q. 1, art. 5. On voudra bien se référer au *Primat*, 1e Partie, spécialement ch. II, § II, Résumé; pp. 58-61.

trice du volontaire dans l'acte humain ; une présence qui cause la moralité et le mérite surnaturels.

Dans ce rôle d'animation, la charité n'est plus à comparer à une simple vertu. Elle est, ce que seule elle peut être, la volonté élevée, au sens de faculté qui atteint la fin elle-même et s'y repose [7]. A ce titre, elle est indispensable à toute vertu surnaturelle « formée », comme l'amour naturel de la Fin dernière à toute vertu naturelle, à tout acte honnête. « La charité ordonne les actes de toutes les vertus à la Fin ultime [8] ». Encore une fois, qu'on ne pense pas seulement à une intention psychologique ajoutée à celle de l'acte de vertu, mais à une ordination tout à fait réelle. C'est ce parallélisme et cette action conjointe de la charité et de la volonté que veut marquer le couple : « amour-charité ».

Saint Thomas insiste. L'influence animatrice de la charité, selon lui, est *actuelle*. Au même endroit que ci-dessus, il s'appuie sur la nature du mérite : « On ne mérite pas du fait qu'un acte soit ordonné à Dieu de manière « habituelle ». Car personne ne mérite en raison de ce qu'il est « habituellement », mais seulement du fait qu'il agit actuellement [9] ».

Mais d'autre part, puisque la charité agit à la manière d'une animation, comme le volontaire lui-même qu'elle élève à l'ordre surnaturel, on comprend que saint Thomas ne demande, pour assurer l'action méritoire, aucune intention actuelle *explicite* de charité [10]. De même que, pour être « humain », il suffit évidemment que l'acte procède de la volonté, sans qu'intervienne une intention explicite « d'agir volontairement », ainsi, conclura le Docteur Angélique, et il est fidèle à l'ensemble de sa conception, pour que la charité agisse « *actu* », il suffira que l'agent accomplisse un acte humain honnête et qu'il *ait* la charité ; il ne faudra pas que l'agent se représente psychologiquement les motifs propres de la charité, qu'il veuille « agir charitablement ». Il faut et il suffit qu'il vive dans la charité. Nous devons donc concevoir la présence animatrice de la charité *comme implicite* en tout acte honnête du juste, tout comme l'amour naturel de la fin dernière serait présent implicitement à tout acte humain honnête, là où la grâce n'existerait pas.

« Forme » de toutes les vertus.

Présence intrinsèque à l'acte moral et déjà à l'objet moral [11], in-

7. Cfr IIª IIªᵉ, q. 23, a. 6.
8. IIª IIªᵉ, q. 23, a. 8.
9. *II Sent.*, d. 40, q. 1, art. 5, ad 6. Saint Thomas tient aussi une influence virtuelle : cfr *De Caritate*, q. unica, art. 11, ad 2 ; *De Malo*, q. 2, art. 5, obj. 11.
10. *Le Primat*, 1ᵉ Partie, ch. I, VI et 2ᵉ Partie, ch. III, § II, II, fin ; pp. 36-46 et 185. — Iª IIªᵉ, q. 1, art. 6, ad 3.
11. Cfr *N.R.Th.*, 1961, pp. 7-8, 14-15.

fluence actuelle, activité implicite, ces trois caractères du dynamisme moral de l'amour-charité expliquent ce que saint Thomas veut voir sous le mot « forme ».

La charité ne peut être « forme » au sens que la philosophie aristotélicienne et thomiste donne à la cause formelle. Quand saint Thomas discute plus à fond dans le *De Veritate* et le *De Caritate* ce rôle universel de l'amour-charité [12], on voit qu'il veut absolument empêcher que l'on confonde le mot « forme » ici employé, reçu d'une « auctoritas » qu'il croyait très ancienne dans l'Eglise, avec la « *forma substantialis* » ou causalité formelle. Si ce n'est pas la forme substantielle, c'est cependant la « forme de la forme [13] », entendez la forme, ou perfection plus intérieure, qui anime la forme particulière et déterminante d'un acte moral : justice, chasteté, religion, etc. Et il explique qu'à cette animation intérieure de l'amour-charité, la vertu doit d'être une vertu vraie, comme à la « forme » (cause formelle) particulière et déterminante, elle doit d'être *telle* vertu [14].

La charité n'est pas non plus, à strictement parler, la « forme exemplaire » : car il n'y aurait plus qu'une seule vertu spécifique, la charité. Pourtant, elle l'est en ce sens, qu'elle fait partie de toutes les vertus, puisqu'elle les oriente à la fin, et que toutes sont des participations d'elle [15]. Mais s'exerçant implicitement, et non à l'aide d'une connaissance explicite de ces motifs, cette cause exemplaire agit « plutôt comme une cause efficiente », *magis effectiva* [16]. Finalement, c'est surtout à la cause efficiente que la charité-forme ressemble. Elle produit, à l'intérieur de la valeur morale, ce que celle-ci a de moral (surnaturellement), elle imprime donc son exemplarité ou orientation à la Fin dernière (surnaturelle). Elle est « forme », puisque, au cœur de la « forme » ou détermination particulière de telle valeur morale, elle est détermination plus profonde, générale mais principale.

Implicite, l'orientation à la fin dernière n'est-elle aucunement *consciente*? Autant vaudrait demander si l'agent perçoit une différence entre un acte humain responsable, et un acte involontaire, non humain,

---

12. On a écrit que la Somme aurait formellement abandonné la position du *De Caritate* et du *De Veritate*. Voir notre étude précédente, *N.R.Th.*, 1961, p. 4, note 4. et ci-après note 16.

13. *De Carit.*, a. 3, ad 10; a. 5. — Nous avons déjà rencontré cette expression: *N.R.Th.*, 1961, p. 16.

14. Cfr II^{a} II^{ae}, q. 23, a. 7; *III Sent.*, d. 23, q. 3, a. 1, sol. 1.

15. *III Sent.*, cité à la note précédente.

16. II^{a} II^{ae}, q. 23, a. 8, ad 1^{um}. — Dans tous ses exposés, saint Thomas semble fidèle à concevoir le rôle de la charité comme celui d'une « forme » plus profonde, à l'intérieur même de la cause formelle de l'acte moral ou de la vertu. Il ne saurait être question de faire de la charité la cause efficiente dernière ou fondamentale de l'acte moral, ce qui supposerait un acte distinct de charité antérieur à tout acte vertueux du juste. Ceci, qui se traduirait dans la pratique par l'exigence, pour tout mérite surnaturel, de l'intention formelle de charité, contredirait toute la position de saint Thomas. La cause efficiente de l'acte surnaturellement bon, c'est le sujet élevé par la grâce et agissant par la charité et les vertus.

sans responsabilité. La différence est totale : quand on dit que l'acte humain engage la destinée, on affirme bien qu'il est marqué, « formé » et informé par l'amour de la Fin dernière, suffisamment pour être humain. Sinon, l'acte ne saurait engager ma responsabilité. Faut-il de plus affirmer une conscience de la Fin dernière surnaturelle en tant que telle? Ce problème plus délicat, et qui intéresse certes la doctrine du primat de la charité, mais sans l'engager, demanderait un développement trop long qui dépasse les limites de cet article [17]. En bref, il nous paraît que le chrétien vivant dans la grâce n'est pas sans percevoir au fond de sa vie morale une valeur proprement chrétienne, une orientation vécue, que l'acte honnête du païen ne saurait comporter. Puisque tout acte humain s'accomplit dans une conscience *implicite*, mais actuelle, de l'orientation à la Fin dernière, il paraît impossible que cette conscience ne soit pas quelque peu influencée par la filiation d'adoption « en laquelle nous crions Abba Pater ».

Spécificité des vertus.

Comme nous l'avons dit, saint Thomas entend caractériser avec soin la charité-forme, *à l'intérieur* de la « forme » déterminée qui définit chaque vertu ou chaque objet moral. Cela, parce que sans cette distinction essentielle, l'information par la charité aboutirait à identifier toutes les vertus à la charité elle-même, et il n'y aurait plus qu'une seule vertu, comme il n'y aurait plus qu'un seul acte bon, l'acte de charité. On sait qu'il n'en faut pas plus pour justifier le quiétisme. Rien n'est plus contraire à la pensée chrétienne et au réalisme de saint Thomas. Cela reviendrait à supprimer la morale « objective ». Aux yeux du chrétien, la vie morale comporte de nombreux « objets » différents, qui ont leurs règles propres en pleine dépendance de la nature et du Créateur. Il y aura donc de nombreuses vertus et de nombreux actes bons différents, comme aussi des péchés différents, que le chrétien se doit de connaître et d'éviter. La chasteté par exemple se réglera sur la nature de l'homme, en tant que celle-ci fut créée de deux sexes et capable d'engendrer des enfants. Il en sera de même de l'ordre de la justice, de la religion, etc. C'est ce qu'entend démontrer fermement une morale du primat de la charité et, du même coup, elle ferme les voies aux diverses hérésies qui sont nées de l'abus de la charité [18]. Ce primat de la charité, pas plus que le primat de l'amour naturel, ne saurait supprimer la multiplicité des valeurs objectives qu'impose la morale, ni diminuer l'importance de ces valeurs. Au contraire, il les renforcera. Et, en effet, il est très loin d'intro-

17. *Le Primat*, 2e Partie, ch. I, § I, II et § II, II ; pp. 87-90 et 98.

18. Voir ci-après : quiétisme, p. 261, rigorisme, pp. 261-262. D'autres « abus de la charité » seront examinés dans notre troisième étude, par exemple la morale de situation.

duire dans la formulation de la morale un élément de subjectivité incontrôlable, contre lequel certains critiques ont grandement raison de mettre en garde. Comme animatrice universelle, la charité est forme. Non seulement elle ne supprime pas les vertus et les actes particuliers, au contraire elle les appelle, elle les produit. Comme forme, elle ne serait rien si elle *n'informait* toutes les valeurs morales. Nous retrouvons ainsi une vérité pratique que proclame toute la tradition chrétienne. Quand elle définit la perfection par la charité, elle a soin de préciser : la charité active, opérante. « Si vous m'aimez, gardez mes commandements ». Ce que saint Thomas traduit : « *Caritas forma omnium virtutum* » : la charité appelle toutes les vertus, tous les actes bons, obligatoirement tous les devoirs et, librement, tous les « conseils » ; d'un mot, tout le bien.

Tout ce que nous venons de rappeler concerne directement l'influence exercée par la charité dans la réalité des actes bons et des vertus, dans la vie morale du juste : c'est l'amour-charité qui crée le bien moral (surnaturel). Il sera donc non moins présent dans l'objet moral chrétien. Simple rappel et extension à l'ordre surnaturel, de ce qui a été dit du primat de l'amour dans la valeur morale naturelle. C'est l'intelligence, par ses jugements de conscience, qui perçoit le bien moral, qui l'affirme comme il est. Elle affirme par exemple la valeur déterminée de la vertu de chasteté (chrétienne), et de tel acte de cette vertu : cela veut dire qu'elle affirme l'orientation, voulue par la nature de la sexualité — et de tel usage ou non usage particulier de la sexualité — vers la génération, sa fin particulière ; et, à l'intérieur même de ce bien particulier, elle perçoit et affirme, plus profondément et implicitement, l'orientation à la Fin dernière, l'amour-charité, sans laquelle il n'y aurait ni vertu (chrétienne) de chasteté, ni acte (chrétien) de cette vertu. Pour connaître le moral, je dois le connaître comme « volontaire », orienté par l'amour profond (et la charité) à la Fin dernière. Dans chaque secteur particulier, chasteté, justice, etc., le jugement de conscience déclare le bien et le mal « *formaliter* » en connaissant, dans l'objet particulier, sa tendance à la Fin dernière, son amour-charité du Bien absolu, Dieu. C'est donc que tout objet moral — tout concept moral — est une médiation [19] de l'amour, et dans dans la vie chrétienne, une médiation de l'amour-charité.

---

19. Sur le sens de ce mot, nous aurons à revenir à propos de la méthode d'une morale de la charité, dans notre troisième étude. — Voir *Le Primat*, 2e Partie, ch. I, § III ; pp. 100 et suiv. — Cfr M.-J. Le Guillou, O.P., dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 37 (1953), p. 296, où il approuve pleinement cette notion : « Nous avons fait pour notre part l'enquête historique dont nous parlions plus haut et, pour la transposition en termes modernes, c'est également la notion de médiation qui nous a paru capable de sauvegarder les valeurs authentiquement traditionnelles, tout en faisant le pont avec les perspectives modernes ». L'auteur suggère d'ailleurs des prolongements de cette notion extrêmement stimulants.

II. DIFFICULTÉS ET QUESTIONS AUTOUR DU PRIMAT DE LA CHARITÉ

Comme nous l'avons fait au sujet du primat de l'amour en morale naturelle [20], nous voudrions examiner ici des problèmes que pose une morale de la charité, en nous inspirant d'écrits récents sur la question.

1. *Réponse valable au quiétisme comme au rigorisme.*

L'histoire de l'Eglise offre plusieurs exemples d'abus de la charité, reine des vertus. Ces abus peuvent se ramener aux deux hérésies opposées : quiétisme et rigorisme. Elles subsistent aujourd'hui sous la forme de tendances, qui veulent au nom du primat de la charité, l'une libérer des requêtes de la moralité ou de la perfection, l'autre créer de nouveaux péchés. Il est bon de se demander ici comment exactement, par quelle erreur d'interprétation, un prétendu « primat de la charité » donnerait naissance à ces déviations.

On se rappelle que, selon les quiétistes du passé, le dynamisme de l'amour prend une telle prépondérance, du moins dans l'homme « parfait », qu'il devient, en effet, le seul devoir. Désormais il n'y a plus qu'à aimer, il n'y a plus à se préoccuper d'autre chose et même (certains allèrent jusque là) il n'y a plus à s'inquiéter d'actes qui, auparavant, auraient été jugés de graves fautes. N'est-ce pas une tendance semblable, bien qu'à un autre niveau, qui, aujourd'hui, ferait par exemple sous-estimer les états de perfection à cause des « obligations » à assumer? « A quoi bon toutes ces règles, si j'ai la charité? »

Ce raisonnement, un fidèle ordinaire ne l'inventerait certainement pas, s'il n'entendait développer des vues systématiques abusives. S'il n'avait reçu que l'enseignement scripturaire et celui de la tradition ecclésiale, il saurait d'instinct que le véritable amour chrétien a toujours poussé l'homme à *s'engager* de plus en plus dans l'imitation du Christ. La charité chrétienne est « opérante » ou elle n'est pas. Cette ferme tradition, saint Thomas l'a définitivement inscrite dans la théologie par sa doctrine de l'information charitable. Par contre, la tendance quiétiste est inévitable si l'on fait de la charité une vertu à côté des autres, si l'on ignore son rôle de « forma-formae », sa présence implicite, indispensable à l'acte surnaturellement bon, mais inséparable de la matière vertueuse qu'elle informe. La vraie charité veut s'incarner dans tous les devoirs, elle veut s'incarner dans de nouveaux devoirs, elle n'est satisfaite que quand elle s'est liée totalement au service de Celui qu'elle aime [21].

A l'inverse, le rigorisme découle lui aussi d'une conception erronée du primat. Le baïanisme en était une forme, quand il affirmait que

---

20. Voir *N.R.Th.*, 1961, p. 9.
21. *Le Primat*, par ex. 2e Partie, ch. III, § II, II, 2, a ; pp. 180-181.

« toutes les vertus des païens sont des péchés » par défaut de charité. Nous l'avons rappelé dans notre étude précédente, le primat de la charité suppose, au plan de la nature, le primat de l'amour. Sans la grâce sanctifiante, l'homme peut donc faire un acte naturellement bon, en obéissant au primat naturel de l'amour et, avec la grâce actuelle, un acte « salutaire », bien que non méritoire.

Mais il y a une autre manière, plus actuelle, de tomber dans le rigorisme en appliquant à faux le primat de la charité. Si la charité est présente à toute la vie morale, tout acte volontairement moins parfait qu'un autre va paraître un refus d'amour. Or la charité est illimitée et elle oblige gravement. Exemple : si je puis communier tous les jours et que je ne le fais pas; je refuse l'amour. N'est-ce pas une faute grave? Ou du moins très sérieusement vénielle? On a dit l'un et l'autre, au nom du primat de la charité. D'autres diront peut-être moins logiquement : faute légère. — Oui, répondrons-nous, la charité est illimitée en elle-même, dans son acte explicite — « Mon Dieu je vous aime de tout mon cœur ! » — mais *non dans les actes qu'elle informe.* Si vraiment elle est forme, et forme implicite au sens expliqué par saint Thomas, loin de supprimer les autres vertus, elle les appelle, elle leur donne vie. *Elle veut donc, pour chaque vertu, les règles particulières qui concernent cette vertu.* Indépendamment d'autres circonstances, la communion n'est strictement obligatoire qu'une fois l'an. Je puis encore faire bien, même sans faire le bien maximum. Celui-ci est d'ailleurs impossible : la charité illimitée s'incarne toujours dans des actes limités. Contre le rigorisme, le remède est donc le même que contre le quiétisme : Caritas-forma [22].

2. *Un primat de la foi?*

Certains auteurs se demandent pourquoi la foi — et même l'espérance — ne partageraient pas cette primauté qui semble réservée depuis les origines à la charité [23]. Question intéressante, parce qu'elle doit nous aider à clarifier, si possible, ce dont il s'agit.

Tout d'abord elle souligne une vérité certaine : c'est la valeur en morale chrétienne de l'élément théologal. Il ne saurait suffire à une vie morale chrétienne de se régler sur les vertus naturelles. La foi doit donc entrer en jeu à chaque pas : d'abord pour fournir les vérités surnaturelles du salut, et ainsi l'objet révélé de l'enseignement moral; ensuite pour élever l'intelligence à la hauteur de sa tâche surnaturelle et l'éclairer, afin qu'elle découvre les valeurs chrétiennes, les comprenne, les expose conformément à leur nature. A ces deux titres, c'est-à-dire, on le voit, *comme principe* objectif et subjectif *de connaissance,* la foi intervient en première place en théologie morale :

22. *Le Primat,* 3e Partie, ch. II, § II, 1; pp. 254-256.
23. Voir *N.R.Th.,* 1961, pp. 5-6.

elle est présupposée. Et, toutes proportions gardées, l'on dira la même chose de l'espérance. Sans doute l'espérance n'apportera pas comme la foi tout le contenu révélé de la morale. Mais le croyant ne possédant pas encore la vision des vérités qu'il croit, c'est seulement dans la perspective de l'espérance, qui est croissance et expectation, qu'il percevra et enseignera exactement les objets révélés.

Mais on voit aussi que cette influence de la vie théologale — lumière, prospection et amour — n'est pas spéciale à la théologie morale : elle concerne l'ensemble de la théologie. Propres au contraire à la théologie morale, comme en toute science, le caractère spécial de son objet et la méthode pleinement adaptée que cet objet impose. Une science n'existe que dans la mesure où elle a un objet. Cet objet va lui dicter les procédés de ses enquêtes, la mettre à la recherche des instruments appropriés. On ne saurait rechercher les germes d'une épidémie comme on rencontre les idées d'un système philosophique. Le médecin proteste, quand, pour diagnostiquer les maladies, on propose de remplacer le stéthoscope, la biopsie, le microscope, par le pendule. Premières questions posées à toute science : quelle est la méthode adaptée à tel objet? Et quel est donc exactement cet objet? C'est à ce niveau de son objet propre que l'on parle, en théologie morale, du primat de l'amour-charité. C'est en effet à ce niveau qu'un jour la lumineuse transcendance de la charité vint éclairer le monde, c'est à ce niveau aussi que saint Thomas la situa dans son interprétation.

Et tout d'abord, la révélation du primat de la charité répond à la demande : « Que dois-je faire pour être sauvé? » (Mc 10, 17). « Si tu veux venir à la vie, répond le Christ, observe les commandements » (Mt 19, 17). Et le premier des commandements, c'est l'amour de Dieu, avec le second, semblable au premier, l'amour du prochain. Dans la première lettre aux Corinthiens (ch. XII et XIII), la question posée est celle des charismes, qui prenaient facilement, certains surtout moins utiles, une importance excessive. Il y a mieux à faire cependant : il faut avoir la charité, la valeur d'action par excellence; et il faut la mettre en œuvre en tout agir, car c'est elle qui rend valable tout le reste : elle seule est capable de produire toutes les vertus. Il s'agit bien de l'objet de la morale, et de la vraie nature, de la vraie valeur de cet objet.

En saint Thomas, cette lumière révélée rencontre la doctrine de la volonté, source nécessaire de toute vie morale. L'objet de la science morale, ce sont les actes humains. Saint Thomas les caractérise par la tendance de la volonté à la Fin dernière. Or, cette Fin dernière, c'est Dieu. La vie morale — nous l'avons vu dans notre article précédent — est à comprendre comme une marche vers Dieu, comme un amour qui tend vers Dieu, amour-finalité, implicitement présent et influent en tout acte humain, et donc en tout objet moral. Pour le connaître, cet objet moral, saint Thomas pose la nécessité de la raison

pratique, dûment complétée par un habitus inné, la syndérèse, apte à percevoir la valeur morale. Il faut tout cela pour constituer l'instrument de la connaissance morale. Dès lors, le primat de la charité s'expliquera sans peine. Le don de l'amour infus vient se greffer sur la volonté, il élève l'acte humain, dont le mécanisme naturel acquiert la portée de la vie éternelle : finalité surnaturelle, marche vers la vision. Pour connaître cet objet moral surnaturel, nous aurons la raison pratique et la syndérèse, élevées par la vie théologale, foi, espérance et charité, aidées par la prudence surnaturelle [24]. Mais ce que nous aurons à connaître, et à vivre, c'est le bien de la moralité surnaturelle, que dirige et qu'entraîne le dynamisme de la divine charité.

En résumé, la foi joue un rôle préalable, indispensable en toute théologie, comme principe de connaissance. Elle fournit l'objet. De plus elle l'éclaire surnaturellement dans l'intelligence du juste. Mais ni la foi, ni l'espérance ne sont premières dans l'objet propre de la théologie morale. Foi et espérance elles-mêmes ont besoin de la charité pour être « vivantes ». Le primat de l'amour-charité donne à l'objet moral ce qui fait sa vie. C'est la charité qui assure l'adhésion vitale et effective de la volonté à la Fin dernière dans l'acte chrétien.

3. *Erôs et Agapè.*

Nous venons de reparler de l'amour-finalité, élément essentiel de l'interprétation thomiste du primat objectif de l'amour. Dans notre précédent article [25], nous avons déjà énoncé le problème qu'il pose : Comment faire concorder cette tendance de l'être créé à sa fin, c'est-à-dire à la réalisation de soi-même, et l'amour qui semble exiger la gratuité, surtout quand il se sait appelé aux motifs très purs de la charité divine?

« Il semble impossible que la charité puisse en profondeur redresser notre amour fondamental de la fin dernière, cet amour étant un amour de concupiscence, c'est-à-dire intéressé, alors que la charité signifie don et générosité; ces actes, au lieu de venir d'un élan na-

---

24. C'est à l'intelligence, évidemment, ainsi complétée, élevée, perfectionnée, à formuler la science morale en concepts précis et ordonnés et à conduire la pratique de la vie morale. Personne n'attribuera ces rôles à la charité, ni ne proposera de remplacer par la charité tout l'apport objectif de la foi et de la connaissance naturelle. Au contraire, avons-nous remarqué, le primat de la charité-forme exige toutes les déterminations spécifiques des actes humains. Voir ci-dessus : spécificité des vertus, pp. 258-259 et précédemment, *N.R.Th.*, 1961, p. 15, note 39 et p. 17, note 45. Qui mettrait la charité à la place de l'intelligence élevée se mettrait en danger de subjectivisme moral. C'est peut-être cette équivoque, dont certaines manières de parler sont responsables, qui expliquent, chez certains commentateurs, la crainte de la morale de situation (cfr *Sal Terrae*, 1958, pp. 551-553, *Cuestiones de Actualidad*, par le P. Jesu Martinez-Balirach, S. J.). De toutes façons nous traiterons de ces dangers dans notre troisième étude.

25. Voir *N.R.Th.*, 1961, p. 12.

turel simplement redressé, seraient une véritable nouveauté dans l'homme [26] ».

A quoi nous avions brièvement répondu en esquissant la solution du Docteur angélique, telle que nous la voyons [27]. Bien plus que la réalisation égocentriste du moi, la finalité de l'amour poursuit la communion avec Dieu, au sein de laquelle l'amour de concupiscence et l'amour de dilection s'appellent l'un l'autre et se réunissent en une seule démarche, qui sera un jour parfaitement synthétisée [28].

Sans insister davantage sur cette solution, qui satisfait, semble-t-il, la pensée théologique [29], nous voudrions examiner un instant l'incidence du même problème sur le terrain pastoral où le porte nécessairement la morale de la charité. On peut en effet se demander si, dans la pratique courante de la vie chrétienne, cette conciliation, au sein d'un vrai amour, du don et du désir, n'est pas une vue trop optimiste. Ce que les chrétiens appellent couramment l'amour de Dieu, n'est-il pas beaucoup plus mélangé de crainte et de désirs intéressés que de pure générosité? Il resterait donc beaucoup plus indiqué de prêcher aux fidèles l'effort vers la pure gratuité, seul moyen adapté à la réalité humaine pour faire accéder à la vraie charité [30].

Cette difficulté ne nous paraît nullement décisive, même sur le terrain pratique où nous l'examinons. Elle revient à savoir à quelles conditions un chrétien peut former en lui, aidé de la grâce, un acte de charité véritable. A en croire certains exposés catéchétiques, ou certains orateurs spirituels, le chrétien devrait exclure positivement le motif de la béatitude personnelle. C'est là, croyons-nous, une exigence non seulement trop difficile, mais irréelle, artificielle [31]. Serait-il honorable à Dieu un amour qui ne reconnaîtrait pas en lui l'unique nécessaire et l'unique bonheur? Si Dieu « par impossible », dit saint Thomas, n'était pas le bien de l'homme, il ne serait pas non plus lui-même le motif pour lequel l'homme doit l'aimer [32]. C'est la sagesse même. Si je dois aimer Dieu pour sa perfection, comment l'aimerais-je mieux en oubliant cette perfection qui lui est propre, d'être ma fin? Ne concluons donc

---

26. Voir Ch. Robert, compte rendu bibliographique dans *Revue des Sciences Religieuses* (Strasbourg), 1955, p. 270, qui s'appuie sur Röhmer, *Finalité morale des théologiens, de saint Augustin à Duns Scot,* Paris, 1939.

27. *N.R.Th.,* 1961, p. 13. — *Le Primat,* 2e Partie, ch. II; pp. 111-165.

28. Nous avons déjà avoué l'importance de cette conciliation pour une théologie morale du primat de l'amour-charité (*N.R.Th.,* 1961, p. 13). Son ambition, qui est de formuler des objets moraux chrétiens, suppose que se marient en une seule les deux tendances naturelle et surnaturelle à la Fin dernière, celle de la créature et celle de l'enfant d'adoption, l'amour imprimé par le Créateur dans la libre volonté et l'amour d'amitié qu'infuse en elle la divine Trinité.

29. C'est l'avis de Ch. Robert, que nous venons de citer, et aussi de Ch. Bordet, dans *Masses ouvrières,* 1953, pp. 76-89.

30. Cfr Ch. Robert, *loc. cit.,* p. 270.

31. Précisons que ce point de vue n'est pas celui de l'auteur (ci-dessus note 26) qui nous a aidé à formuler la difficulté.

32. IIa IIae, q. 26, art. 13, ad 3.

pas à un amour dépourvu de « générosité », devant des chrétiens qui ne sont pas inattentifs aux avantages qu'ils savent en retirer.

C'est là un premier point. Mais comment se représenter alors un acte de charité réussi? Nous appuyant sur la position de saint Thomas [33], nous croyons que pour faire un authentique acte de charité, il faut et il suffit, moyennant la grâce surnaturelle, de vouloir directement, dans un acte humain, aimer d'un amour « souverain » (saltem appretiative summus) le Dieu vivant et personnel tel que la foi chrétienne le révèle : « Notre Père qui êtes aux Cieux », ou le Christ Notre-Seigneur, ou l'Esprit Saint. Ne sont donc requises ni la conscience *réflexe* des perfections divines, ni surtout l'exclusion du motif de la béatitude personnelle, pourvu que ce motif, présent en raison de la nature même du Dieu personnel, Bien suprême, ne soit pas entaché formellement d'égoïsme, — ce qui d'ailleurs empêcherait l'amour direct de la Personne. Certes l'amour, ainsi décrit à ses débuts, est appelé à une pureté croissante, mais il peut, semble-t-il, se réaliser facilement dans nos chrétiens ordinaires, si on le leur fait découvrir. Et, loin de s'opposer à la synthèse thomiste de l'amour-finalité et de l'amour-générosité, il semble bien qu'il la confirme.

Espérance et charité.

Dira-t-on de nouveau [34] que, de cette façon, l'espérance devrait de toute nécessité partager le primat avec la charité? Certes nous croyons à une « espérance formée » de nature nullement intéressée [35]. Saint François de Sales a pu définir l'abandon « la fleur de la charité ». Sans doute, l'espérance « désire » Dieu. Mais comme vertu théologale distincte, elle n'est pas une charité imparfaite ou de seconde zone [36]. Elle se repose sur Dieu même pour sa croissance en grâce et pour l'obtention de la vision. Elle est la vertu de la croissance chrétienne; la vertu de la certitude du don de Dieu. Elle attend Dieu de Dieu lui-même. En cela elle est théologale. Mais la charité reste l'âme de cette espérance elle-même. Seule elle tend efficacement à la Fin de manière à la trouver et à l'atteindre dès ici-bas, comme un jour dans la Patrie. A travers le voile de la foi et dans la certitude mystérieuse de l'espérance, elle est déjà, en chaque acte moral du juste, union réelle au Père en Jésus. C'est là l'immense richesse de l'acte moral de l'enfant de Dieu, de chaque acte moral, et plus encore du mouvement ininterrompu qui nous porte d'un acte à l'autre grâce aux vertus : l'amour est illimité.

---

33. Et d'autres qui le commentent, par ex. J. D'Annibale, *Summula Theologiae moralis*, Pars II, ed. 2a, Milan, 1882, p. 10, n. 9.
34. Cfr ci-dessus, pp. 262-263.
35. Cfr Th. Deman, O.P., *Eudémonisme et Charité en théologie morale*, dans *Ephem. Theolog. Lovan.*, 29 (1953), pp. 50 et suiv.
36. Cfr E. Mersch, *Morale et Corps mystique*, 4e éd., Paris, 1955, p. 306.

Béatitude et primat de la charité.

Constatons ici, en élargissant le débat, que « la béatitude comme principe constructeur de la morale chez saint Thomas (pas chez Aristote) ne contredit en aucune façon la doctrine du primat de la charité [37] ». Sans doute ne cachons pas le danger d'abstraire tellement, de la vie totale, l'acte d'intelligence de la béatitude, qu'on en vienne à couper la béatitude, à la détacher pour ainsi dire de l'amour-charité. Le primat d'une « béatitude » ainsi conçue aboutirait à une rationalisation de la morale, plutôt qu'à sa valorisation par l'amour ; et l'acte moral ou la vertu ne mettraient plus en œuvre qu'un rapport purement rationnel à la Fin. Or l'acte moral ne perçoit pas seulement la représentation de la Fin, *il y tend*, de toute sa nature d'acte moral ; et l'acte de la tendance spirituelle, c'est l'amour. On ne saurait accuser saint Thomas de rationaliser la béatitude, de la séparer du volontaire et de la tendance à la Fin, c'est-à-dire de la vivante relation à Dieu, laquelle, au plan surnaturel, devient la charité [38].

Pourtant, dira-t-on peut-être, est-il sûr que la charité et la béatitude s'équivalent parfaitement dans la primauté qu'elles exercent toutes deux sur la morale ? On pourrait en effet raisonner comme suit [39] :

La charité est tendance, seule la béatitude est fin. La première représente une union qui n'est encore qu'affective, la seconde une union réelle, ou vision béatifique. Dès lors, semble-t-il, la charité n'a droit qu'à une primauté relative, dominée par celle de la béatitude. Ici-bas, elle est la vertu à acquérir par-dessus tout : la perfection. Nous devons donc lui vouer notre visée principale, par-dessus tout bonheur terrestre. C'est notre degré de charité qui mesurera notre union réelle dans l'au-delà. Toutefois la charité n'est pas la Fin. Aussi dès cette vie, le cède-t-elle au primat de la béatitude contemplative, qui participe déjà de la vision.

Question de nouveau éclairante, pour aider à découvrir le sens et le rôle que, croyons-nous, saint Thomas attribue au primat de l'amour-charité en théologie morale. Dans une conception comme celle que nous venons d'exposer, à quoi reviendrait le « primat de l'amour » ? A voir dans la vertu de charité la fin principale, qu'elle a comme objet, et qui est *supérieure* à celle des autres vertus. On s'imposerait en conséquence de porter sur la charité sa visée majeure, son choix préférentiel : la charité est *meilleure*. Plus profonde est la pensée de saint Thomas, quand il parle de l'*information* universelle de l'amour. Certes l'acte de charité doit être exercé pour lui-même et sa valeur domine alors celle des autres perfections. Mais le primat de la charité

37. J. Fuchs, S. J., *Die Liebe als Aufprinzip der Moraltheologie, Eine Bericht*, dans *Scholastik*, 29 (1954), p. 86.
38. Voir ci-dessus, pp. 263-264.
39. Cfr Th. Deman, O.P., article cité, note 36.

est autre chose. Il consiste à voir dans la charité *la valeur intérieure* de toutes les vertus, leur forme la plus intime, *forma formae.* Pas question de choix ou de préférence, puisque la charité est l'âme, la mère, la racine de tout bien. Nous avons vu combien il était facile d'abuser, au détriment de la morale « objective », d'un primat préférentiel de la charité [40]. Par là, s'expliquent les craintes et les objections justifiées de plus d'un. Etendre à toute la morale, comme un principe universel, un primat rationnel de la charité, qui lui ordonnerait toutes les autres valeurs, c'est mettre toutes ces valeurs en danger, c'est risquer la dépréciation rationnelle de la loi, du devoir, de la morale objective. Au contraire, le primat dynamique de l'amour-charité renforce toutes les valeurs particulières dont elle est l'âme [41].

Admettant ce primat dynamique de l'amour-charité, comment, à son tour, concevrons-nous la béatitude? Nullement comme une fin extérieure à l'amour, celui-ci étant alors destiné à s'effacer comme un moyen qui a servi — et alors serait-il encore l'amour? — mais comme l'amour même communiant pleinement à son objet. Or, cette béatitude qui se confond avec l'amour commence sur terre, dans la foi et l'espérance. Nous voilà loin de la distinction de tout à l'heure entre le primat de la charité — union affective propre à la voie —, et celui de la béatitude — union réelle propre au terme, et déjà à la contemplation [42]. C'est à une synthèse que nous aboutissons. Ce qu'il faut voir dans la charité-forme, tendance profonde élevée par le don infus, c'est qu'elle nous conduit dès aujourd'hui à *l'union réelle,* valeur profonde de toute moralité surnaturelle. En tant qu'elle informe tous nos actes moraux, et aussi l'acte propre de la charité, la charité-forme tend efficacement à nous unir à Dieu : *gratia inchoatio vitae aeternae.* C'est en ce sens — et n'est-il pas celui de saint Thomas? — que le primat de l'amour et celui de la béatitude se recouvrent. Charité et béatitude au cours de notre pèlerinage terrestre vont croître sans cesse, autant dans la vie active que dans la vie contemplative (même si les activités de celle-ci sont de soi plus élevées) ; elles se mueront ensuite dans la Patrie en charité céleste — car « la charité demeure » — et en vision. Alors, ce sera encore la charité qui nous *donnera* l'union réelle, tandis que la lumière de gloire, remplaçant la foi, la *réalisera* dans la vision. La dualité : union affective et union réelle, semble résulter d'une conception statique de la charité et de la béatitude. Au

40. Voir ci-dessus, pp. 261-262.

41. Voir ci-dessus, pp. 259-260. — Qu'on nous permette de renvoyer à notre article : *Lumières de la Charité sur un problème pastoral difficile, N.R.Th.,* 1959, pp. 935-6, pour une application de cette doctrine à la chasteté conjugale.

42. Cfr Th. Deman, O.P., *loc. cit.* : « Une fois opéré le déplacement de la vie présente à la vie éternelle, le primat de la béatitude ne souffre plus aucune diminution » (au profit de la charité). Ceci souligne la dualité dont nous parlons de nouveau ci-dessous dans le texte et le sens de « préférence rationnelle » que revêt chez l'auteur l'idée de primauté en théologie morale.

sein du dynamisme (infus) qui nous meut vers la fin dernière, union de désir et union d'amitié sont synthétisées et inséparables : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé ».

4. Primat de la charité et « imitation du Christ ».

Il nous reste à comparer le primat de l'amour-charité avec celui de l'imitation du Christ, mis en œuvre, comme on le sait, depuis 1936 déjà, dans l'œuvre magistrale de Fr. Tillmann et de ses collaborateurs, « *Die Katholische Sittenlehre* ». De cette comparaison, il ressortira, croyons-nous, d'abord que dans la pratique morale, il ne saurait y avoir de divergence notable entre ces deux manières de regarder la moralité, qui doivent nécessairement se compénétrer ; mais aussi, comme nous l'avons écrit ailleurs [43], qu'il y a là deux techniques différentes, dont l'une, celle qui va d'emblée à l'amour-charité comme au cœur de la moralité chrétienne, paraît rendre mieux compte de l'existence morale dans sa réalité profonde et son universalité.

Partons du nom même d'« idée fondamentale » (*Grundidee*) donné par Tillmann au principe de la *Nachfolge Christi* : il est peut-être significatif. Il semble en effet annoncer un modèle présenté du dehors à notre connaissance. Le modèle jouerait le rôle que saint Thomas attribue à la loi quand il l'appelle : le principe extérieur qui doit diriger l'agir humain. Dans l'ordre naturel, la loi a été inscrite par le Créateur en sa créature raisonnable ; elle nous est donc en même temps très intérieure. Mais la loi révélée vient davantage du dehors, avec le Christ, l'envoyé du Père : ce sont ses exemples et ses enseignements.

En réalité cependant, s'agit-il seulement d'une loi imposée du dehors ? Evidemment non. Il nous faut donc chercher plus profondément que le modèle. Celui que nous imitons est vivant, il appelle, nous sommes ses disciples, nous adhérons à lui. Il ne s'agit donc plus seulement d'une idée, et l'exposé de la *Nachfolge Christi* le reconnaît pleinement. Nous avons à rencontrer une personne, qui parle à notre cœur, bien plus, qui vit en nous. Il y a là évidemment autre chose que la seule exemplarité de cette personne. Il y a un attrait, un attachement, un amour. Amour descendu du ciel qui vient éveiller et élever l'amour qui vit en nous. N'est-ce pas sous le coup de l'amour de Dieu Fin dernière, puis du Fils bien-aimé et du Père, que la moralité, puis la moralité surnaturelle, apparaît ? C'est l'amour du bien nécessaire qui fait percevoir dans les leçons du Christ des valeurs morales.

Le primat de l'amour-charité atteint donc directement la valeur morale fondamentale, humaine et chrétienne. Il la voit dans la tendance vitale surnaturalisée, qui, présente au plus intime de l'être du juste, le met en route vers la Fin dernière. Le principe de l'imitation

43. *Vers une morale de la charité,* dans *Gregorianum,* 34 (1953), pp. 53-55.

ne verrait dans l'amour qu'un des exemples du Christ, un de ses enseignements. Pour comprendre la totalité et le sens intérieur du message de Jésus, il doit découvrir, dans le Christ, le centre de tout l'agir du Verbe Incarné, qui est sa charité divine, et rejoindre ainsi le primat de l'amour-charité au cœur même du principe de l'imitation.

Il faut reconnaître aussi que de grands secteurs de la morale ne sauraient se rattacher que médiatement à l'imitation du Christ-modèle, telle toute la morale conjugale. Au contraire le primat de l'amour semble universel : universel quant à l'animation de l'amour, élément profond, indispensable, de toute valeur morale; universel quant au contenu particulier de la valeur morale : toute la loi naturelle et toute l'imitation du Christ constituent la matière que l'amour veut animer et informer.

Enfin, le primat de l'amour-charité paraît éminemment capable de rendre chrétien l'objet de la morale. En quoi il ne le cède nullement au principe de l'imitation, au contraire. L'amour-charité n'est autre que la charité du Christ, qui se révèle en toute sa vie. Or en donnant à l'objet moral son « existence » et sa valeur profonde, l'information de la charité le marque aussi de son « exemplarité », c'est-à-dire qu'elle imprimera à toute la moralité l'attitude, la direction, la mesure qui conviennent à l'enfant d'adoption, dont le Fils unique incarné est le modèle [44]. Ajoutons qu'avec la charité du Christ, débordant dans son Corps mystique, c'est aussi la « dimension ecclésiale » qui pénétrera l'objet moral [45].

Mais en formulant ces dernières remarques, nous pénétrons déjà sur le terrain de la méthodologie du primat de la charité, que nous réserverons pour une troisième étude.

Eegenhoven-Louvain René CARPENTIER, S. J.
95, Chaussée de Mont-Saint-Jean.

---

44. E. Tesson, S. J., dans *Recherches de Sciences Religieuses*, 42 (1954), p. 152. — *Le Primat*, 2e Partie, ch. II, § III, II; et 3e Partie, ch. I, § II; pp. 164, 200-207, etc.

45. M.-J. Le Guillou, O.P., *loc. cit.*, p. 296. — *Le Primat*, à la Table, les mots Communauté, Corps mystique, Eglise.

La vie sacerdotale d'après le Synode Romain

L'on ne se trompe pas, semble-t-il, en pensant que le Souverain Pontife a voulu faire avant tout du Synode Romain de janvier 1959 une œuvre de renouveau sacerdotal [1]. Dans les trois allocutions à ses prêtres, les 25, 26, 27 janvier 1960, il leur a longuement exposé diverses exigences de leur vocation. Le 24 novembre 1960, au 79e anniversaire de sa naissance, il a convoqué le clergé séculier et régulier de Rome pour lui redire sa joie de l'heureux achèvement d'une entreprise qui avait suscité chez certains quelque défiance. A cette occasion, S.S. Jean XXII dégagea les idées maîtresses qui doivent diriger les prêtres dans l'étude assidue et l'application fidèle des Constitutions synodales [2].

Certes, les fidèles aussi ont été exhortés à un renouveau de vie chrétienne dans l'allocution initiale du 24 janvier [3] et surtout dans le discours de clôture du 31 [4]. Les Constitutions synodales traitent des laïcs (art. 208-220), et notamment en fonction de l'aide qu'ils doivent apporter au ministère pastoral, p. ex. dans l'Action Catholique (art. 628-701). Toutefois incomparablement plus nombreuses sont les prescriptions s'adressant uniquement ou surtout aux clercs (art. 19-168; 221-627). Dans la pensée du Pape d'ailleurs, c'est d'eux que dépend principalement le renouveau chrétien que le synode doit susciter chez tous les diocésains [5]. Quant aux religieux, on verra plus loin comment les Constitutions unissent étroitement, en fait, clergé séculier et régulier [6].

Notre étude se divisera en deux grandes sections, dont la première sera consacrée aux allocutions synodales au clergé et la seconde aux énoncés doctrinaux et prescriptions disciplinaires des Constitutions. Comme il faut s'y attendre, un réel parallélisme se révèle entre les

---

1. Voir l'analyse du volume *Prima Romana Synodus* promulguant les Constitutions synodales et groupant les documents officiels sur le Synode, dans la *N.R. Th.*, 1960, p. 1083.
2. *A.A.S.*, 1960, pp. 967-979; *La Doc. cath.*, 1960, col. 1541-1550.
3. *N.R.Th.*, 1960, p. 301.
4. *N.R.Th.*, 1960, p. 301.
5. Allocution du 26 janvier : « In hac autem gravissima et pulcherrima causa procuranda (renouveau chrétien du diocèse) sacerdos procul dubio praecipuas partes agit » (*Prima Romana Synodus*, p. 338).
6. Sur ce que le Pape attend des religieux et religieuses, voir son allocution du 30 janvier aux religieuses (*N.R.Th.*, 1960, p. 304) et notre étude dans la *Revue des Communautés religieuses*, 1960, pp. 197-202 : *Le Synode Romain et les Religieux*.

deux genres de documents : considérations ascétiques et textes juridiques s'éclairent et s'appuient mutuellement pour livrer la pensée du Souverain Pontife, seul législateur au synode (cfr can. 362).

I. LES ALLOCUTIONS SYNODALES AU CLERGE

Avant d'aborder les analyses de détail, notons que les allocutions de S.S. Jean XXIII sont tout empreintes de ces notes de simplicité aimable et de zèle pastoral réalisateur, qui le caractérisent [7]. Cette simplicité, il la manifeste en ramenant ses auditeurs aux sources les plus traditionnelles de l'idéal sacerdotal : la considération du mystère eucharistique, les Ecritures, les Pères, le Catéchisme du Concile de Trente. Simple, il l'est aussi en confiant à ses prêtres ses réflexions et expériences spirituelles personnelles. Et, lorsqu'à la fin du troisième discours, il résume son enseignement dans la proposition de l'idéal évangélique du Bon Pasteur, il ouvre à ses prêtres des horizons illimités de dévouement, aussi bien qu'il leur livre le secret de l'attraction qu'exerce sa sereine bonté.

L'idée centrale et les principales divisions de chacune des trois allocutions se dégagent facilement : le prêtre doit être saint, parce que sa personne est sacrée et que sa vie est réservée au Christ et à son œuvre de salut (allocution du 25 janvier) ; le prêtre est un homme de doctrine et de jugement, au cœur aimant mais chaste, dont toutes les paroles sont marquées de bonté, de circonspection (allocution du 26 janvier) ; tout prêtre est député au service des âmes et, si la condition spéciale de beaucoup d'ecclésiastiques à Rome ne leur permet qu'un ministère indirect, il n'en est aucun qui ne doive se sentir une âme de pasteur (allocution du 27 janvier). Le discours du 24 novembre est une sorte de résumé des précédents : joie et exigences du service du Seigneur, séparation du monde, notamment de l'esprit de vanité et de mensonge des techniques modernes de diffusion, paix et sérénité dans le travail, conscience des responsabilités universelles du clergé romain.

Sacrée est la personne du prêtre.

Le Pape fait appel à un double argument pour établir cette proposition : le rite solennel de l'ordination et la participation du prêtre au sacerdoce du Christ, principalement par l'offrande qu'il fait de lui-

7. On ne peut manquer de relever des variantes, peu importantes d'ailleurs, entre le texte original italien des discours et le texte latin des mêmes allocutions (*A.A.S.*, 1960, pp. 180-309. *Prima Romana Synodus*, pp. 301-503). Dans les extraits que nous citerons intégralement, nous recourrons plus souvent à l'original italien, où la pensée du Pape s'exprime en formules plus frappantes.

même à l'autel avec celle du Christ. « Comme le Christ est Dieu, ainsi le ministre des choses sacrées est mû et comme possédé et conduit par le Christ Dieu ». C'est dans la lumière de l'autel que le prêtre trouve sa réelle grandeur surnaturelle, dans les richesses de la liturgie qu'il doit surtout puiser l'inspiration de ses œuvres.

Sainte doit être la vie du prêtre.

L'allocution pontificale fait appel à divers passages des Ecritures qui réclament plus encore des prêtres que des autres baptisés de se revêtir du Christ (cfr Rm 13, 14) : épître de S. Pierre voyant dans tous les chrétiens « une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple acquis » (1 P 2, 9) ; épître aux Hébreux, qui déclare le prêtre « pris d'entre les hommes et député aux choses de Dieu » (He 5, 1) ; deuxième épître à Timothée, qui insiste sur le désintéressement nécessaire au service du Seigneur (cfr 2 Tm 2, 4) ; évangile de S. Luc, qui non seulement montre Jésus tout « aux choses de son Père » (Lc 2, 49) mais indique, dans son chapitre 12, les traits du véritable apôtre, détaché des soucis terrestres pour ne vaquer qu'aux intérêts de la gloire de son Maître ; enfin, l'épître aux Romains, lue à l'Office divin au mois de janvier, fournit au Souverain Pontife des enseignements particulièrement adaptés à son auditoire, surtout dans le chapitre 8, sur la vie dans l'Esprit, et dans la première partie du chapitre 17 sur le ministère de patience et de consolation auprès des faibles.

Haec quotiescumque feceritis in mei memoriam facietis.

Le Pape achève cette première allocution sur la sainteté de la vie sacerdotale en montrant à ses auditeurs comment la célébration attentive du Saint Sacrifice peut les remettre quotidiennement en face de leur idéal de sainteté. Nous reproduisons intégralement ce passage :

« Un de ces matins, préoccupé que Nous étions de rassembler les pensées qui feraient l'objet de ce premier entretien familier sur la consécration et la sanctification de notre âme et de notre vie, Nous fûmes quelque peu troublé et ému en scrutant les gestes et les paroles de Jésus qui sont à l'origine de la consécration de tous les évêques et de tous les prêtres du monde. Nous lisions le Canon de la messe. Toutes les prescriptions liturgiques, paroles, bénédictions, signes de croix avaient été accomplies avec soin ; Nous éprouvions une ferveur de piété, non certes séraphique, mais cependant humble et sincère. Nous prononcions à voix basse et attentive ces paroles mystérieuses sur la blanche hostie et le calice un peu élevé : « Ceci est mon Corps » et « Ceci est le calice de mon Sang... ». Mais voici qu'une douce pensée et digne d'être retenue Nous éclaira subitement pendant que Nous disions à voix plus basse encore ces paroles, avant de faire la génuflexion et d'élever le calice devant les assistants : « Chaque fois que vous ferez ces choses, vous les ferez en souvenir de moi », paroles auxquelles correspondent celles de S. Luc : « Faites ceci en mémoire de moi » (*22*, 19). Facilement parfois, Vénérables Frères et chers Fils, comme à Nous, à vous aussi il peut arriver qu'entre ces deux génuflexions la portée étonnante de ces paroles ne

soit point complément perçue. Nous faisons le vœu — que ce soit là aussi une des consignes à retenir de ce Synode Romain — que tous nous continuions à nous acquitter de la célébration quotidienne de l'Eucharistie avec une intense ferveur de piété. De même, demandons à notre ange gardien, qui nous assiste au cours du sacrifice, de nous toucher doucement et de nous aider, lorsque nous prononçons ces paroles à voix basse, selon les prescriptions liturgiques, mais avec foi, mais avec reconnaissance, mais avec tendresse, bien que craintifs et tremblants. Ce sont ces paroles qui, scellant le testament d'amour de Jésus pour nous, consacrent la divine réalité de son sacerdoce et du nôtre et nous promettent les joies ineffables et durables de cette vie et de l'autre. *Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.*

C'est en ce sommet de la célébration quotidienne de la sainte messe que nous sommes le plus complètement — et dirions-nous — le plus explicitement prêtres [8]. Tout se tait autour de nous et notre personne même, mise au service de l'unique éternel et souverain Prêtre, devient l'humble instrument qu'il s'approprie pour le renouvellement de son sacrifice ».

Le prêtre homme de doctrine et de jugement.

La juste doctrine chez le prêtre est aussi bien aliment de perfection personnelle que de rayonnement apostolique. La possession de cette doctrine suppose l'étude, non seulement dans les années de préparation, mais à longueur de vie et jusque pour rendre la vieillesse plus sage et plus prudente.

Immense est de nos jours le champ des connaissances auxquelles le prêtre doit s'ouvrir. Toutefois, il lui faut un discernement dans les sources de son information. Il doit surtout s'assurer une connaissance des sciences proprement ecclésiastiques très unies entre elles d'ailleurs : Ecriture Sainte, théologie, liturgie, droit canonique, et suivre toujours en ces divers domaines le magistère actuel de l'Eglise.

Le cœur du prêtre.

Si l'on peut se réjouir d'entendre dire d'un prêtre qu'il est un homme de cœur, l'on aurait cependant tort d'appliquer à son ministère l'adage qui relève plus de la littérature que de la morale : « Le cœur

---

8. Cette dernière phrase empruntée au texte italien nous paraît bien plus expressive que le texte latin correspondant : « Cum ad aram Divina Hostia cotidie litamus, tunc potissimum sacerdotali munere perfungimur ». Le 23 novembre 1958, prenant possession de sa cathédrale du Latran, S.S. Jean XXIII montrait déjà toute la grandeur du prêtre à l'autel entre le livre et le calice (*A.A.S.*, 1958, p. 916; *N.R.Th.*, 1959, p. 80). Dans l'allocution du 24 novembre 1960, le Pape revient sur la même idée : « Le prêtre se manifeste avant tout à l'autel... L'autel, l'autel, chers Fils, est le point d'attraction des yeux et du cœur. Il proclame la note caractéristique de notre vie et de là se répandent, dans tout leur déploiement, les principales activités du prêtre : les confessions, la direction des âmes, l'enseignement du catéchisme, le soin des malades, le contact empressé, prudent et patient avec les fidèles de tous les âges et conditions, dans les moments de doute, de souffrance, de calamités publiques, de misère ».

a des raisons que la raison n'a pas ». En toute circonstance, la raison du prêtre doit éclairer son cœur et le redresser s'il y a lieu.

Les affections du prêtre, qui ne doit pas être moins rempli d'amour vrai que de saine doctrine, se porteront avant tout vers le Christ Jésus, rencontré dans la prière liturgique et dans les effusions intimes d'une piété solide et par là même réconfortante. L'amour de l'Eglise et des âmes, particulièrement des plus indigentes, est aussi l'apanage d'un cœur sacerdotal.

S'appuyant, comme il aime à le faire, sur les Epîtres de saint Pierre [9], le Pape aborde ici le problème capital de la garde du cœur contre les faiblesses de la chair. Une fois de plus la position très nette de l'Eglise au sujet du célibat de ses prêtres est affirmée :

« Régénérés que vous êtes non d'un germe corruptible, mais incorruptible : la Parole du Dieu vivant et éternel (1 P 1, 23)... Ah! cœur et chair, quelles préoccupations pour notre fidélité aux grands et très saints engagements pris lors de notre ordination sacerdotale, au jour où, devant l'autel, nous avons entendu ces mots : « *Adhuc liberi estis* » et où, après une minute de silence, nous avons fait un pas en avant, pour une consécration de notre vie, enregistrée dans les cieux et proclamée aussi ici-bas à la face de l'Eglise et du monde entier.

Le cœur lui aussi est de chair, et cœur et chair doivent faire le voyage ensemble. Ecoutez ce que dit saint Pierre en cet endroit de sa lettre : « Toute chair est comme l'herbe et toute sa gloire comme la fleur de l'herbe : l'herbe sèche et sa fleur tombe » (1 P 1, 24).

Chers Frères et fils, Notre charge, comportant les responsabilités pontificales et pastorales sacrées, est soutenue par de nombreuses grâces du Seigneur qui vient ainsi au secours de Notre indignité. Nous vous invitons à vous unir à Nous pour bénir le Seigneur. Mais savez-vous ce qui, de temps à autre, attriste le plus vivement Nos journées? C'est la plainte, proche ou lointaine — pas seulement de Rome donc, mais des points les plus variés de la terre, — qui arrive jusqu'ici, la plainte d'âmes sacerdotales à qui la compagnie du cœur et de la chair dans le voyage de la vie, et même dans l'exercice peu vigilant du ministère sacré, a causé un grand préjudice à la face de Dieu et, à la face de l'Eglise et des âmes, un grand déshonneur et d'immenses et très amères peines. Nous sommes navré surtout de voir que pour sauver quelque lambeau de leur dignité perdue, certains puissent s'imaginer que l'Eglise catholique en viendra délibérément ou par convenance à renoncer à ce qui, durant de longs siècles, fut et demeure l'une des gloires les plus nobles et les plus pures de son sacerdoce. La loi du célibat ecclésiastique et le souci de le faire prévaloir évoquent toujours les batailles des temps héroïques, alors que l'Eglise du Christ dut engager la lutte et réussit à faire triompher son glorieux trinôme, emblème constant de victoire : Eglise du Christ *libre, chaste* et *catholique.* »

Charité et circonspection dans les paroles.

« Ne vous effrayez pas de ce que Nous allons vous dire. Nous avons l'impression que, en ce qui concerne l'usage de la langue, nous

9. Voir ci-dessus, p. 273 et la recommandation spéciale faite au clergé de Rome dans l'allocution du 24 novembre de se nourrir des deux « encycliques du premier Pape ».

péchons un peu tous, plus ou moins, et que savoir se taire et savoir parler à temps et avec bienveillance est un signe de grande sagesse et de grande perfection sacerdotale ! »

Si S. Pierre nous invite à garder notre langue du mal (cfr 1 P 3, 8-12), c'est S. Jacques surtout qui dénonce la gravité de l'intempérance de parole et voit un signe de perfection dans la maîtrise de soi en cette matière. Le Pape cite intégralement ce texte (Jc 3, 1-18) qui « mériterait d'être appris par cœur par les ecclésiastiques et d'être gravé sur les murs de leurs demeures ». De fait c'est à eux surtout que peut s'appliquer la cuisante remarque de l'apôtre : « Par elle (la langue) nous bénissons le Seigneur et Père et par elle nous maudissons les hommes faits à l'image de Dieu. De la même bouche sortent la bénédiction et la malédiction » (ibid., 9 et 10). Afin de montrer la permanence de la tradition ascétique en cette matière, le Pape, après avoir fait allusion à l'enseignement de S. Bernard, fait appel à l'un de ses auteurs préférés, S. Laurent Justinien, premier patriarche de Venise (*De disciplina et perfectione monasticae conversationis,* p. 89, 1, 47).

Le ministère pastoral.

La sainteté de vie du prêtre, ses qualités d'intelligence et de cœur, sa modestie sont ordonnées à la gloire de Dieu, spécialement par le salut des hommes. Par la nature même de son sacerdoce, le prêtre est un guide et un pasteur. Cette note caractéristique fait l'objet de l'allocution du 27 janvier, dans laquelle S.S. Jean XXIII va envisager la situation spéciale des prêtres de Rome.

La vie du prêtre doit s'inspirer intégralement de celle du Christ.

« Or, Jésus si bon, pour instruire en maître divin les contemporains de sa vie mortelle — le regard tourné vers l'avenir du monde entier, représenté par son Eglise, l'Eglise de tous les siècles et de tous les peuples, c'est-à-dire son royaume dans le temps et dans l'éternité, — se servait d'images simples, mais vivantes et frappantes. C'est ainsi qu'il disait : je suis la vigne, vous êtes les sarments; je suis le pain de vie, la voie, la vérité, la vie; je suis la lumière du monde; je suis la porte du bercail (Jn 15, 5; 6, 35; 14, 6; 8, 12; 10, 7).

Et l'énumération se termine par le plus gracieux des titres qu'il se donna à lui-même, dans le contact intime avec les siens désignés pour continuer son œuvre : je suis le bon Pasteur.

Notez bien ce détail. Les deux images : celle de la porte du bercail, *ostium ovium,* et celle du bon Pasteur, *Pastor bonus,* sont unies entre elles dans les paroles de Jésus. L'une et l'autre vont de pair; par deux fois, Jésus dit : *ego sum ostium,* et par deux fois : *ego sum pastor ovium* (Jn 10, 7-9, 11-14); de sorte qu'il semble y avoir un rapport mutuel entre l'une et l'autre.

Cette particularité n'a pas échappé à Jean, son confident le plus intime. La porte s'ouvre et se ferme aux brebis — écrit-il, — le pasteur en surveille et en commande l'entrée et la sortie.

Chers Frères et fils, n'est-ce pas là l'explication du mystère de notre sacerdoce? N'est-ce pas la lumière du divin Pasteur qui se reflète sur le visage de

tout nouveau prêtre, au moment où il se relève de l'autel de son ordination sacrée et se met en route, sous le regard de Jésus, qui se tient à la porte du bercail par laquelle les brebis entrent ou sortent, dociles à ses gestes? »

Après avoir considéré certaines conditions spéciales du ministère sacerdotal à Rome, comme nous le dirons à l'instant, le Pape illustre par un triple souvenir cette image du Bon Pasteur. Les trois fois, ce fut à la basilique Saint-Pierre qu'il en saisit mieux tout le sens : un soir de janvier 1905, où jeune prêtre il assistait à la béatification du Curé d'Ars; le 9 août 1903, lors du couronnement de Pie X; le 4 novembre 1958, lorsqu'il fit lui-même sa première entrée comme Souverain Pontife à Saint-Pierre :

« Tandis que Nous Nous dirigions vers le tombeau de saint Pierre, premier Vicaire du Christ et premier évêque de Rome, Nous eûmes comme l'impression que le Prince des Apôtres nous envoyait, afin de Nous encourager, l'un de ses plus illustres successeurs sur la Chaire apostolique, saint Grégoire le Grand. L'un des plus grands Pontifes romains, il s'appliqua durant tout le cours de sa vie à mettre en valeur le caractère sacré et primordial du ministère pastoral, pour tout prêtre de l'Eglise de Dieu, dans une participation directe ou indirecte, mais réelle, sincère, fidèle de tous les prêtres de Rome, comme d'ailleurs de tous les prêtres du monde. »

C'est à S. Grégoire que « le clergé catholique doit, depuis le VI^e^ siècle, le code le plus précieux, après l'Evangile de Jésus et les épîtres apostoliques, de gouvernement pastoral, tant pour la sanctification des prêtres que pour la direction des fidèles » : la *Regula pastoralis* (*P.L.*, 77, c. 12-128). Tout comme saint Pie X dans l'encyclique *Iucunda sane* du 12 mars 1904, au XIII^e^ centenaire de S. Grégoire le Grand, ainsi Jean XXIII, qui, depuis près d'un demi-siècle a fait de cet ouvrage un de ses livres de chevet, estime qu'il « contient des règles pour la bonne organisation du clergé et le gouvernement des évêques, très utiles non seulement à l'époque, mais encore de nos jours » (*Acta Pii X*, vol. I, 1905, p. 206). Au souvenir du grand Pape du VI^e^ siècle, S.S. Jean XXIII joint celui de deux Docteurs de l'Orient, dont les restes sont conservés à la basilique Vaticane, qui ont mis en pleine lumière la grandeur du ministère pastoral : saint Grégoire de Nazianze dans son deuxième discours (*P.G.*, 35, c. 407-514) et saint Jean Chrysostome dans le *De Sacerdotio* (*ibid.*, 48, c. 623-692).

Problème particulier au clergé romain : ministère direct et indirect.

Le sacerdoce a été institué pour une tâche caractéristique : le ministère direct des âmes, *regimen animarum*. L'Eglise, par les divers degrés de sa hiérarchie, constitue une milice travaillant à l'extension du Règne de Dieu. Ceci est vrai à Rome comme partout, vrai pour le clergé séculier, comme pour le clergé régulier.

Mais en fait à Rome, les exigences du gouvernement universel de l'Eglise « absorbent de multiples énergies sacerdotales et les distraient considérablement du ministère pastoral proprement dit. Ces diversions tentatrices incitent souvent à des compromis entre le contact, l'action sacerdotale directe et immédiate avec les âmes, et l'action indirecte au service de la Sainte Eglise dans l'administration ecclésiastique, si bien réglée d'ailleurs que soit celle-ci, grâce à Dieu; action indirecte aussi dans diverses tâches importantes certes, mais qui, engageant l'âme sacerdotale sur les voies du monde, risquent de tarir la ferveur et la pratique du zèle pastoral, au préjudice des fins précises et immédiates du sacerdoce catholique.

Vénérables Frères et chers fils, reconnaissons la dure réalité. La ville de Rome compte environ deux millions d'âmes, au ministère desquelles sont affectés deux cent vingt prêtres séculiers et trois cent soixante religieux, c'est-à-dire un prêtre pour trois mille trois cents âmes! »

Par ailleurs, il est évident que l'Eglise, à Rome surtout, a besoin d'énergies sacerdotales multiples, au-delà de celles que réclame la seule administration des sacrements : offices de gouvernement et de propulsion, tâches d'enseignement — *ore et calamo* —, activité caritative et sociale à répercussion internationale, familles religieuses travaillant en collaboration avec le clergé séculier.

Mais toutes ces vies sacerdotales doivent être dominées par l'idée du salut des âmes, rachetées par l'Incarnation, la Croix, l'Eucharistie.

« Ces brèves considérations font aussitôt apparaître qu'il est naturel de faire une distinction entre l'action pastorale *directe* et une action *indirecte*, mais ayant un caractère de vraie et parfaite collaboration au ministère sacré des âmes. Alors il arrive, spécialement au jeune prêtre[10] — mais même aussi à ceux que l'âge a mûris — par suite de notre pauvre commune nature humaine qui n'est pas angélique, c'est-à-dire qui n'est pas, telle une *flamma ignis*, entièrement attentive à tout signe du Seigneur, il arrive, disons-Nous, que devant la distinction entre ministère direct des âmes et ministère indirect et de collaboration, on préfère le second au premier, au risque de voir déconsidérer le premier et même, à échéance plus ou moins longue, de faire perdre de sa vigueur au second.

C'est pourquoi chacun de nous fera plus de progrès dans la vie spirituelle en s'habituant à bien apprécier ce qui importe le plus devant Dieu pour le vrai bonheur de notre vie présente et de la vie future *in aeternum.* » ... « En dehors de dispositions spéciales de l'obéissance proprement dite et en tout cas de la recherche, non de notre volonté mais de celle de Dieu, combien il est facile de commettre des erreurs et de confondre apparence et réalité en matière de vie pastorale directe ou indirecte ».

10. Au début de cette allocution, le Souverain Pontife s'adresse directement et avec émotion au prêtre que le désir d'une vie plus facile ou la secrète ambition des charges détournerait du ministère : « Fils d'une humble, simple mais honorable famille, ne t'es-tu pas fait prêtre sur un signe de Jésus qui t'a touché le cœur, peut-être dès ton innocente enfance, et t'a appelé à son sacerdoce? N'était-ce pas, sans doute, afin que tu sois tout à Jésus et que tu viennes à lui pour t'associer à l'œuvre de l'extension de son royaume spirituel dans le monde? Eh bien! que se passe-t-il en toi? Quoi donc, après les premiers essais de ton sacerdoce, tu penserais à autre chose qu'aux âmes à sauver, à autre chose qu'au ministère spécial pour lequel le sacerdoce a été institué, c'est-à-dire le ministère direct auprès des âmes, *regimen animarum*? »

Vision d'ensemble : le Bon Pasteur.

Avant de se séparer de ses prêtres, S.S. Jean XXIII les ramène à la contemplation de Jésus Bon Pasteur, vision qui exerça toujours sur son esprit « une attraction vivante et intense », ce en quoi il voit certainement « la première et la plus précieuse » des grâces de sa vie.

« La tendresse dont est imprégné le chapitre 10 de saint Jean exerce sur tout prêtre un tel charme qu'il ne saurait y résister ou s'en éloigner sans préjudice pour son salut et son bonheur éternels. »

Tous les traits de la parabole ont leur application dans le ministère pastoral, depuis la connaissance individuelle des ouailles dans les statistiques paroissiales jusqu'au don héroïque de soi dans la charité, à la lumière et par la force de la Croix et de l'Hostie. Mais c'est aussi avec une immense espérance qu'il faut accueillir la promesse du Bon Pasteur : les brebis qui ne sont pas encore dans sa bergerie écouteront sa voix et il y aura un seul troupeau, un seul pasteur (Jn 10, 16). Ce sont là des horizons ouverts sur l'apostolat missionnaire de l'Eglise catholique et sur l'œuvre du prochain concile. C'est la gloire propre du clergé de Rome que de pouvoir travailler avec son évêque au ministère immédiat et direct des âmes, ou d'aider le Chef de la chrétienté par les tâches les plus élevées ou les travaux les plus humbles de la Curie.

II. LES CONSTITUTIONS SYNODALES

Nous avons déjà donné le plan général des Constitutions synodales, qui traitent tour à tour des personnes (clercs, religieux, laïques), du ministère pastoral sous ses diverses formes, de l'administration des biens ecclésiastiques [11]. Nous nous proposons actuellement une analyse assez détaillée des divers titres et chapitres de ce vaste ensemble. Nous illustrerons ainsi, par des textes législatifs, les grandes lignes du programme de vie sacerdotale tracé dans les allocutions pontificales. Ainsi apparaîtra mieux, nous paraît-il, l'unité d'une œuvre qui porte, en plus d'un point, la marque personnelle de l'évêque actuel de Rome, S.S. Jean XXIII.

SAINTETÉ DE VIE

La nécessité de l'esprit surnaturel, se traduisant par une piété vraie, un très grand souci de la discipline, un zèle ardent des âmes, est posée comme principe de la vie sacerdotale (art. 23). « Le caractère sacramentel de l'Ordre scelle de la part de Dieu, un pacte éternel de son

11. Cfr *N.R.Th.*, 1960, pp. 1083-1085.

amour de prédilection qui exige en échange, de la créature choisie, la sanctification » (art. 22, § 1).

Le prêtre « n'appartient plus ni à lui-même, ni à ses proches, ni à ses amis, mail il respire la charité universelle ». Ces paroles, empruntées comme les précédentes à Pie XII [12], imposent à qui aspire au sacerdoce de le faire dans un esprit de total désintéressement; celui-là n'est pas digne des charges et des offices qui croit y avoir droit (art. 22, §§ 2 et 3).

Pour que les prêtres aient une vie de piété solide, qui soit un exemple pour les fidèles, les Constitutions (art. 24-33) énumèrent les divers exercices auxquels ils doivent vaquer régulièrement. Relevons la prescription faite à tous les clercs séjournant à Rome de la méditation quotidienne, de la confession fréquente [13], le conseil de faire partie d'un Tiers-Ordre ou d'une autre association sacerdotale.

L'esprit de parfaite discipline doit caractériser ceux qui, élevés au-dessus des autres, sont appelés à leur servir d'exemple. A partir de cet avertissement du Concile de Trente (Sess. XXII, de ref. c. 1), les Constitutions inculquent aux clercs le souci de la dignité extérieure (art. 37), la modération dans la défense de leurs droits (art. 38, 39, 75), le respect des lois de l'Etat et des autorités civiles (art. 40, 78, 79), la circonspection dans leurs relations (art. 45, 80, 81), le désintéressement (art. 82) [14]. Notons l'art. 85 qui demande aux prêtres, dans leurs rapports avec les autorités ecclésiastiques ou civiles, la loyauté et le respect des droits d'autrui.

Les prohibitions générales du Code (can. 139) sont reprises (art. 83, 84, 86). Aux clercs et religieux, qui doivent se munir d'une permission du Vicariat pour acheter et conduire tout véhicule à moteur, on demande qu'en dehors de nécessité grave, ils ne circulent pas seuls en auto avec une femme, même de leur parenté (art. 87).

A tout clerc, religieux, ou aspirant à ces états, présent à Rome même pour peu de temps, il est interdit d'assister à n'importe quel spectacle — même de cinéforum — en dehors des salles qui dépendent de l'autorité ecclésiastique ou sont approuvées par elle et moyennant en plus autorisation du Vicariat. La violation peccamineuse de cette interdiction rend passible de peines « ferendae sententiae ». Le clerc *in sacris*, participant à une représentation théâtrale ou cinématogra-

12. Discours qui aurait dû être prononcé le 19 octobre 1958 devant les séminaristes des Pouilles (cfr *N.R.Th.*, 1959, pp. 3-24).

13. Pour assurer le recours à un confesseur stable, l'art. 30 propose l'industrie suivante : Sacerdotes e clero saeculari suadentur confessarii nomen Vicariatui optimi exempli gratia et ad cautelam privatim significare; religiosi vero propriae curiae provinciali.

14. Cet article fait un très grave devoir aux prêtres de donner leur superflu aux œuvres de bienfaisance, surtout au séminaire où ils auraient été élevés gratuitement. Il réprouve spécialement la constitution d'un patrimoine, destiné à des héritiers, et qui proviendrait des revenus de l'office sacré.

phique dans des salles non approuvées ou à des séances de cirque, encourrait par le fait même une suspense *a divinis* non réservée (art. 88-89).

La sainteté d'une vie sacerdotale est basée sur la solidité de la formation des séminaristes. Les art. 473-485, qui renvoient à diverses reprises à l'exhortation *Menti Nostrae* de Pie XII, décrivent les principes de formation spirituelle, doctrinale, apostolique des futurs prêtres.

Une charité particulière entre confrères est à la fois un témoignage de vertu et un moyen de sanctification. A ce point de vue, plusieurs passages des Constitutions méritent d'être relevés.

Le Vicariat désignera un prêtre qui prendra en charge de réelle formation spirituelle et apostolique les clercs vaquant aux études à Rome et séjournant en dehors des Collèges institués à cette fin (art. 52, § 3).

Les prêtres diocésains sont invités à se présenter une fois l'an au Cardinal Vicaire ou au Vicegerens (art. 54, § 1).

Les relations entre curés et vicaires doivent être empreintes de charité cordiale et effective. La vie commune se recommande à bien des titres (art. 124; cfr can. 134). Le curé doit traiter ses coopérateurs avec bienveillance, puisqu'il participe avec eux à un même sacerdoce. « Qu'il les dirige et les assiste par ses paroles, ses conseils et surtout ses exemples; lorsqu'il use de ses droits et de son autorité, qu'il se présente à eux comme un frère et un ami; qu'il leur communique l'ordre et la manière de traiter les affaires; qu'il leur demande leur avis sur les problèmes les plus importants de la paroisse; qu'il les invite aux réunions des groupements paroissiaux » (art. 125).

Les prêtres malades sont spécialement recommandés à la charité pastorale des curés, qui doivent être disposés à leur porter la communion, même quotidiennement si possible, et ceci entre autres pour l'édification des fidèles. Tous les prêtres d'ailleurs doivent partager à l'égard de leurs confrères malades le même souci d'aide spirituelle et éventuellement matérielle. Les religieux malades en dehors de leur communauté seront entourés de la même charité.

Les prêtres qui en éprouveront le besoin se muniront de l'autorisation de célébrer chez eux, ou assis, ou avec les facultés accordées aux aveugles (art. 34, §§ 1-3).

L'art. 35 est, pensons-nous, assez nouveau dans des Statuts synodaux. Il vise cette forme excellente de charité sacerdotale que tout prêtre doit exercer à l'égard de confrères punis ou apostats. Ceux-ci mêmes sont invités à ne jamais perdre confiance en la bonté de leurs supérieurs hiérarchiques et de leurs confrères :

§ 1. Sacerdotes censura aliave poena innodati, quamvis forte infeliciter ab Ecclesia sancta defecerint, numquam Domini misericordiae et ecclesiasticorum Superiorum pietati humanitatique confidere cessent.

§ 2. Ceteri autem sacerdotes, praesertim vero qui cum iis amicitia coniuncti sunt, superna caritate moti sedulo enitantur, ut in eorum animis eiusmodi fiduciam foveant.

§ 3. Erga omnes infelices, qui in defectione perseverant, ea semper norma servetur, quae Pio XI maxime in usu fuit : « Quo minus de Deo cum hominibus loqui possumus, eo magis oportet nos loqui de hominibus cum Deo ». In huiusmodi etiam rerum adiunctis, sane miseris, nemini neque amica alloquia, neque solacia in adversitatibus, neque temporalia, si opus fuerit, subsidia denegentur.

LE MINISTÈRE PASTORAL

Obligation et pouvoirs requis.

Les art. 47 et 49 retiennent l'attention par la volonté nette qu'ils expriment de voir tous les prêtres qui séjournent à Rome exercer, au moins occasionnellement, le ministère sacerdotal :

« Sacerdotes omnes in Urbe commorantes, cuilibet dioecesi vel religioni adscripti, cuiuslibet aetatis, nationis, ritus, quodcumque obeunt munus, quocumque titulo in Urbe degunt, gravi obligatione astringuntur intra annum ab hac Synodo promulgata, sua sponte, suisve proximis Moderatoribus auditis, curandi, ut facultatem impetrent sacramentales Confessiones audiendi et verbum Dei praedicandi, secundum normas in art. 64, 73, 74 statutas » (art. 47, § 1).

« Sacerdotes saeculares, cuiuscumque dignitatis et gradus, prout ipsorum offìcia ac munera sinunt, libenti volentique animo suam operam navent muneri pastorali in dioecesi. Itemque religiosorum Antistites, salva cuiusque instituti disciplina, curent pro suis viribus, ut ipsorum subditi prompto animo idem munus obeant, praesertim in paroeciis suburbanis » (art. 49 initio).

La faculté de célébrer le Saint Sacrifice, assez strictement contrôlée d'après les art. 57-60, implique par ailleurs, même pour qui a le privilège de l'oratoire privé ou de l'autel portatif, le devoir, sauf empêchement légitime, de célébrer publiquement aux jours d'obligation, dans les conditions les plus utiles pour les fidèles (art. 56).

La faculté d'entendre les confessions sera concédée, pour deux ans, par le Vicariat, moyennant examen préalable (art. 63, 64) [15].

Les Constitutions synodales accordent elles-mêmes ce pouvoir pour des cas déterminés :

a) A tout prêtre accompagnant à Rome un groupe de fidèles, s'il s'agit d'entendre la confession de ceux-ci à l'occasion de messes de communion ou d'exercices de piété, comme les Stations de carême, les Adorations des Quarante Heures. Ces pouvoirs ont les mêmes limites éventuelles que ceux dont le prêtre jouit dans son propre diocèse (art. 65).

b) Les religieux et les hommes vivant avec eux peuvent, avant la sainte communion, s'adresser à n'importe quel prêtre en ministère chez eux, donc même simplement célébrant la messe (art. 66, § 1).

---

15. Les docteurs en théologie, écriture sainte, droit canon ne sont pas tenus à l'examen (art. 64, § 2), pas plus que les évêques et un certain nombre de prêtres constitués en charges plus importantes (art. 69).

Les religieuses et les personnes vivant avec elles peuvent, dans les mêmes circonstances, s'adresser à tout prêtre ayant reçu de n'importe quel Ordinaire local le pouvoir d'entendre la confession des fidèles des deux sexes (art. 66, § 2). Si à cette occasion des externes se présentent aussi au confessionnal, on pourra les absoudre (art. 66, § 3).

c) Tout prêtre à Rome peut se confesser à n'importe quel prêtre, non frappé de prohibition canonique, même s'il n'est pas muni ailleurs de juridiction. Mais dans ce cas, il y a lieu d'entendre la confession dans un endroit spécial, les fidèles ne pouvant profiter de la concession faite en faveur des prêtres (art. 67).

d) Les prêtres qui en dehors de Rome ont le pouvoir ordinaire d'entendre les confessions (can. 873, §§ 1 et 2) peuvent à Rome absoudre non seulement leurs sujets, mais tous les fidèles qui se joindraient à ceux-ci pour la confession (art. 71).

Les Supérieurs majeurs des religions cléricales peuvent accorder à leurs sujets venant à Rome, munis de la juridiction d'un Ordinaire local et libres d'empêchement canonique, l'exercice de leurs pouvoirs dans tout le diocèse de Rome pour huit jours pleins (art. 68, § 1).

Même faculté est accordée (art. 68, § 1) au curé pour le territoire de sa paroisse, en faveur des prêtres qui ont obtenu la permission de se rendre à Rome et d'y célébrer [16].

Les curés et les paroisses.

La paroisse est le centre diocésain vers lequel converge toute l'activité pastorale (art. 100). Elle est avant tout un groupement surnaturel d'âmes, puisant dans la foi et la grâce du Christ le principe de son unité et de son efficacité apostolique. Témoin vivant de la charité du Christ, ses préoccupations doivent dépasser les seuls « fidèles », pour se porter vers tous les autres. Que la paroisse au reste se sache partie et membre vivant du diocèse et de l'Eglise (art. 101).

Le curé est avant tout « pasteur d'âmes », dont l'activité doit se modeler sur celle du Bon Pasteur (art. 102). Que de toute manière il prenne conscience de la grandeur de sa charge (art. 104), notamment par quelques jours de retraite avant de l'assumer (art. 105, § 2). Prudent et charitable, que le nouveau curé, sauf nécessité grave, ne s'écarte pas immédiatement de la manière d'agir de son prédécesseur et ne le critique pas (art. 106).

Le curé doit d'abord apprendre à connaître ses paroissiens par le « Status animarum » et autres moyens techniques; mais rien n'égale le contact personnel (art. 107).

---

16. L'art 51 impose à tout prêtre séculier et aux religieux, non reçus dans une de leurs communautés, de présenter au Vicariat dans les trois jours de leur arrivée un témoignage de leur Ordinaire, leur permettant ce déplacement. Un séjour prolongé frauduleusement à Rome, huit jours au-delà du temps permis par le Vicariat, entraîne ipso facto la suspense *a divinis* réservée au Cardinal Vicaire.

Qu'à l'exemple de S. Jean-Marie Vianney, l'église soit au centre de la vie du curé. Qu'il y récite l'office divin et y remplisse ses autres devoirs de piété (art. 110).

Dans le ministère chargé et complexe des grandes paroisses romaines, le curé doit s'entourer de lumières et de conseils. Que chaque année, avant la fin du mois d'octobre, il établisse avec ses collaborateurs immédiats le plan d'action pour l'année nouvelle et qu'au cours de celle-ci il examine régulièrement la réalisation de ce programme (art. 111).

Conscient des limites de ses forces, qu'il entre volontiers dans le mouvement plus général des œuvres diocésaines, p. ex. en matière de presse et de spectacles (art. 113).

Pour faciliter et rendre plus fructueuse l'assistance des fidèles à la célébration du saint sacrifice aux jours d'obligation, que le curé soit à leur disposition en temps opportun et organise bien leur participation aux saints mystères (art. 115).

La solide formation chrétienne des membres des associations paroissiales et spécialement de l'Action catholique est un devoir pour le curé, même s'il ne dirige pas ces œuvres (art. 118).

Chaque mois, et plus souvent si besoin en est, le curé réunira le Conseil paroissial, formé des présidents des différentes associations, pour coordonner et promouvoir l'action apostolique (art. 119). Il fera comprendre avec délicatesse aux Supérieurs d'établissements d'éducation catholique l'opportunité de la collaboration avec la paroisse (art. 127).

Que le curé conscient de ses responsabilités apostoliques se rende aux raisons sérieuses que le Cardinal Vicaire aurait de lui demander de renoncer à son office (art. 132).

De quelques offices spéciaux.

Les Constitutions indiquent, avec de nombreuses précisions, les fonctions des aumôniers (art. 151-161) et des assistants ecclésiastiques, spécialement d'Action catholique (art. 162-168).

Les aumôniers des hôpitaux peuvent obtenir du Cardinal Vicaire des pouvoirs dérogeant même aux lois générales de l'Eglise, p. ex. en matière de confirmation des moribonds, d'assistance au mariage (art. 154). On détermine ensuite les devoirs des aumôniers de collèges, d'œuvres sociales, de prisons [17].

Clergé séculier et régulier.

Etant donné la situation concrète des paroisses de Rome, adminis-

17. Ces diverses espèces d'aumôniers avaient leurs représentants aux séances du Synode, en application du can. 358, § 2.

trées surtout par des religieux [18], on ne s'étonne pas de voir l'un et l'autre clergé étroitement unis dans les Constitutions synodales.

Ce que nous avons dit ci-dessus (p. 282) de l'obligation de vaquer au ministère et de se munir des pouvoirs requis (art. 47) vaut des prêtres réguliers comme des séculiers, de même en règle générale ce qui a rapport aux obligations disciplinaires (art. 169, § 2) et aux diverses formes du ministère sacerdotal (art. 170 et 171).

« Les Supérieurs doivent avoir très à cœur que la plupart de leurs religieux vaquent au ministère sacré » même en dehors de leur église ou oratoire (art. 172; cfr c. 608, § 1).

Pour assurer plus de cohésion dans le travail apostolique, le Synode demande qu'autant que possible, dans les paroisses confiées aux religieux, les charges de curé et de supérieur soient unies en la même personne (art. 174). L'observation des lois communes du diocèse favorisera dans ces paroisses l'édification des fidèles de Rome et des pèlerins (art. 175).

D'une manière plus générale, « les religieux par le fait de l'obligation qu'ils ont librement assumée d'atteindre la perfection de la vertu chrétienne ont à observer avec une diligence particulière toutes les prescriptions du Synode qui les concernent » (art. 169, § 1) [19].

L'action pastorale.

C'est sous ce titre général que sont groupés quelque 500 articles (221-709), traitant de trois grandes formes du ministère pastoral, le magistère, l'administration des sacrements, l'exercice du culte, auxquelles s'ajoute l'apostolat des laïcs.

I. *Le magistère.* Une particulière importance est donnée au devoir de professer la foi, par tout l'ensemble de la vie (art. 226-227), par l'intérêt aux Missions (art. 228-229), par la célébration des dimanches et fêtes (art. 230), par la lutte contre le blasphème (art. 231), par la défense prudente et ferme contre des périls divers (art. 234-247).

Le ministère de la prédication demande de l'orateur sacré une doctrine solide, des efforts pour convaincre, une piété intime, qui se traduit dans toute la manière de se comporter (art. 253, 258).

Les dimanches et jours de fête, le curé doit au cours de la messe paroissiale faire une homélie, ne durant pas plus d'un quart d'heure, sur l'épître et l'évangile, lus au préalable en italien (art. 259). En

18. Voir ci-dessus, p. 278.

19. La législation synodale oblige « tous les religieux, même exempts, qui demeurent à Rome, à moins que le contraire ne soit dit explicitement ou ne soit réclamé par la nature des choses » (art. 9, § 1, 2°). Sont également soumis aux constitutions du synode les membres des Sociétés de vie commune et des Instituts séculiers (art. 9, § 1, 3°).

outre, d'octobre à juin, sauf aux jours de grande solennité liturgique, un enseignement catéchétique doit être donné aux messes les plus fréquentées du matin et à celle du soir (art. 261-262). Ces prescriptions valent aussi des églises non paroissiales, même des exempts, après entente avec le curé (art. 263).

L'enseignement de la doctrine chrétienne sous forme de catéchisme aux enfants et aux adolescents est présenté comme une tâche capitale. Toutes les forces disponibles sont mobilisées (art. 276, 277). L'Office catéchistique du diocèse en dirigera l'exercice, selon les normes d'une pédagogie adaptée, dont les grands principes sont énoncés (art. 281-285).

La formation doctrinale des adultes devra être favorisée par des cours, des conférences et spécialement par les techniques modernes de diffusion, qui font pénétrer partout la parole de Dieu (art. 289-295). Il est demandé à toutes les familles chrétiennes de posséder l'Evangile et le catéchisme.

C'est dans la même perspective « du magistère » que les Constitutions synodales rappellent les principes qui doivent présider à l'éducation chrétienne (art. 298-305), et traitent de l'organisation, sous la conduite des curés inspecteurs, de l'enseignement de la religion dans les classes élémentaires (art. 306-312), et de la tâche des professeurs dans l'enseignement moyen (art. 313-316). En tout ceci, l'Office catéchistique diocésain joue un rôle important.

L'organisation des écoles elles-mêmes (art. 326-341) doit viser à l'éducation chrétienne et civique de la jeunesse, par des maîtres diplômés, selon les exigences de l'Etat (art. 336, § 1). L'Office des Ecoles au Vicariat constitue un centre de renseignements et de contrôle. Enfin, une section assez développée (art. 341-362) est consacrée aux œuvres de jeunes, depuis les « Oratori » pour enfants, jusqu'aux sociétés sportives. Deux Centres, l'un pour les étudiants, l'autre pour les ouvriers, dirigeront le travail des groupements respectifs. On ne perd pas de vue les étudiants des pays de mission qui doivent être spécialement aidés et guidés pendant leur séjour à Rome (art. 358, § 2).

II. *Les sacrements.* Les principes d'une saine pastorale des sacrements sont énoncés à l'art. 365 : les prêtres y prépareront les fidèles en leur donnant un enseignement doctrinal sur la nature des sacrements, en suscitant en eux les dispositions requises, en leur expliquant le sens des rites.

Nous ne suivrons pas, dans une analyse détaillée, les Constitutions (art. 371-514) qui, considérant successivement les sept sacrements, reprennent pour chacun d'eux un certain nombre de points de la législation commune et prescrivent les actes administratifs à poser à l'occasion de leur administration. Relevons uniquement certaines dispositions qui précisent le droit commun.

Les parrains de *baptême*, qui ne sont pas connus du ministre, doivent lui présenter une attestation de leur propre curé, déclarant qu'ils vérifient les conditions posées par les can. 765 et 766. Ceux qui professent les doctrines matérialistes et antichrétiennes du communisme et surtout ceux qui les défendent et les propagent [20] ne peuvent être admis comme parrains (art. 379).

Le premier nom de baptême doit, autant que possible, coïncider avec celui que l'enfant portera dans la vie civile (art. 380, § 3). L'adulte baptisé sera, si possible, immédiatement confirmé et participera au mystère eucharistique (art. 386, § 2; cfr c. 753, § 2).

Dans les actes du baptême, il faudra mentionner s'il a été conféré de manière absolue ou conditionnelle; dans ce dernier cas, même s'il s'agit d'adultes, le Vicariat pourra permettre que l'on emploie le cérémonial du baptême des enfants (art. 386, § 4; 387).

« Que les curés exhortent les fidèles à remercier Dieu fréquemment de les avoir, dans sa Souveraine Bonté, rendus participants de la foi catholique; qu'ils les invitent à célébrer l'anniversaire de leur baptême par la prière, les aumônes, les bonnes œuvres » (art. 389).

Les parents doivent être exhortés à faire *confirmer* leurs enfants dès que ceux-ci auront atteint l'usage de la raison (art. 391). Il convient que la confirmation ne soit pas conférée le jour même de la première communion (art. 396).

« Le Mystère de la *T. S. Eucharistie* sommet et en quelque sorte centre de la religion chrétienne » (art. 401) réclame des fidèles qui y participent une étroite union aux sentiments du prêtre qui l'offre (art. 402).

Si le Vicariat peut accorder l'autorisation de célébrer deux ou même trois fois, aux jours de précepte, cette faculté est locale et non personnelle, c'est-à-dire qu'elle cesse si un autre prêtre peut offrir le saint sacrifice. Les honoraires de la seconde ou de la troisième messe doivent être remis au Cardinal Vicaire, aux intentions duquel elle a été offerte (art. 409, 410). Le Cardinal Vicaire peut dispenser les prêtres, dans des cas individuels, de la loi du jeûne eucharistique (art. 414).

L'art. 419 insiste sur le grave devoir des curés de veiller à ce que les enfants fassent leur première communion (art. 419) dès qu'ils ont atteint l'âge de raison (art. 418). Une préparation en trois stades est prévue : pendant six mois les enfants seront formés à certaines pratiques de la vie chrétienne (prières, messe dominicale, confession, exercice des vertus appropriées à leur âge); ensuite, pendant deux mois, ils recevront quotidiennement l'instruction religieuse; enfin, pendant trois jours on les réunira pour une retraite dans une maison

---

19. Cfr décret du Saint-Office, du 1er juillet 1949, sur le communisme. *A.A.S.*, 1949, p. 334; *N.R.Th.*, 1949, pp. 864-870.

ad hoc (art. 423). L'instruction chrétienne devra être poursuivie, comme il a été dit ci-dessus (p. 286).

Le temps pascal pour le diocèse de Rome est fixé du premier dimanche de carême jusqu'à la fête de la T. S. Trinité (art. 427, § 2), ce qui constitue une anticipation du terme initial établi par le can. 859, § 2, qui permet au plus tôt la communion pascale à partir du quatrième dimanche de carême.

On peut noter que les Constitutions, qui recommandent au curé de porter la communion aux malades (art. 428, § 1), ne font pas d'allusion au port public ou privé (can. 847-849).

Les prêtres entendront *la confession* des enfants de préférence à d'autres moments que ceux qui conviennent mieux aux adultes (art. 438) et parmi ceux-ci, la confession des hommes précédera, autant que possible, celle des femmes (art. 444, 2°).

Les Constitutions synodales inculqent l'estime, que les fidèles doivent porter au gain des *indulgences,* en même temps qu'elles indiquent les dispositions requises à ce sujet (art. 449-452). Dans toutes les églises paroissiales du diocèse, on peut gagner l'indulgence de la Portioncule (art. 456). Tous les curés ont le pouvoir de bénir, par un seul signe de croix, les crucifix pour l'indulgence plénière à l'article de la mort et celles du Chemin de la Croix; de bénir de la même manière les chapelets et d'y attacher les indulgences des Pères Croisiers; et, moyennant la formule prescrite, les chapelets avec les indulgences du Rosaire, dites des Frères-Prêcheurs (art. 455).

L'extrême-onction n'est pas destinée aux seuls mourants, mais à tout malade en danger de mort. Fréquemment et avec force, l'on inculquera aux fidèles la réception de ce sacrement en temps opportun. Les personnes qui assistent à l'administration seront invitées à le faire avec attention et dévotion. Autant que possible, les prières des agonisants seront récitées en italien (art. 457-459). « Que l'on n'administre pas l'Extrême-Onction de manière que le malade, ignorant de ce qui se fait, pense qu'il va recevoir une simple bénédiction. Bien plus, qu'avec charité et prudence on l'informe de son état, pour le disposer à recevoir toute consolation intérieure et à se conformer pleinement à la volonté divine » (art. 460). Le sacrement sera administré aux enfants qui ont atteint l'âge de raison, même s'ils n'ont pas encore fait leur première communion (art. 461). Se basant sur la doctrine de la mort apparente, que les prêtres donnent alors, surtout dans le cas de mort subite, dans un délai bref cependant, l'extrême-onction précédée de l'absolution sous condition (art. 462).

Le titre qui traite du sacrement de l'*Ordre* est largement entendu. Il y est question tout d'abord des vocations ecclésiastiques, qui doivent tenir profondément à cœur à tous les prêtres. Ils doivent les promouvoir par leurs exemples, par une action doctrinale, par la prière et la pénitence personnelles et demandées aux religieux, aux malades,

aux enfants, avant tout à l'occasion de la première communion. Leur action doit viser surtout à éveiller la conscience des parents, religieuses, maîtres, catéchistes, délégués de l'Action catholique (art. 464-466). Il faut encourager les vocations des jeunes gens qui ont fait des études scientifiques ou professionnelles, en examinant chaque cas; il en va de même des vocations tardives, mais avec de plus fortes garanties (art. 468). L'Œuvre diocésaine des vocations, de mieux en mieux organisée, sera représentée dans toutes les paroisses. Avec son concours, l'on célébrera une ou plusieurs « journées du séminaire » outre le jour de la Pentecôte, désigné à cette fin pour tout le diocèse (art. 469-470).

La formation des séminaristes romains, et d'une manière plus générale des étudiants ecclésiastiques de Rome, est décrite, notamment à la lumière des enseignements de l'exhortation *Menti Nostrae* de Pie XII, en une série d'articles substantiels (473-485). Relevons entre autres ce souhait que les séminaristes ne soient pas formés dans un trop grand isolement du monde (art. 476).

Le sacrement de *mariage* doit être énergiquement défendu, surtout par les représentants des pouvoirs publics, contre le divorce (art. 492). Que l'on réagisse contre les excès de l'initiation aux réalités de la vie conjugale. La voix de la nature, le sens commun, un enseignement sobre des préceptes clairs de la loi chrétienne suffisent à former des consciences droites (art. 494).

Les catholiques ne contracteront d'autre mariage que le religieux, dont les effets civils sont reconnus en Italie (art. 496, § 1).

Un sérieux examen des futurs conjoints est demandé, s'achevant par le *Nihil obstat* du Vicariat (art. 496, § 3-500). Les Vicaires paroissiaux sont munis d'une délégation générale pour assister aux mariages (art. 504).

Les *sacramentaux* doivent être grandement estimés, mais en même temps il faut les préserver de tout danger de superstition (art. 515). Aussi le prêtre, avant de donner une bénédiction, s'inspirera-t-il des cérémonies et des formules pour expliquer aux fidèles le sens de ces pratiques et leur apprendre dans quelles dispositions ils doivent y participer (art. 516, § 2). Une importance spéciale semble attachée par les Constitutions synodales (art. 117, 518; cfr can. 462, n° 6) à la bénédiction solennelle des maisons au temps pascal. Faite avec ordre et sans hâte, elle sera animée par le souci de mieux connaître le troupeau. On ne bénira pas cependant les locaux de mauvais spectacles, les demeures de ceux qui appartiennent à une secte ou sont des pécheurs publics, ainsi que les maisons des militants hostiles à la religion. Si cependant la famille de ces derniers est chrétienne, la bénédiction pourra être donnée.

III. *Le culte et la liturgie.* Sur la base du droit du Code, des décrets plus récents, de l'encyclique *Mediator Dei* et de l'instruction sur la musique sacrée et la liturgie, une législation, parfois très précise, règle les pratiques du culte et l'exercice des actes liturgiques (art. 522-627). Détails précis, disions-nous, comme l'interdiction de circuler dans les églises aux heures de célébration d'offices (art. 525, § 3) ; la vive approbation donnée à l'établissement d'édicules en l'honneur de la Vierge, notamment dans les nouvelles régions de la ville (art. 539) ; la forme souhaitable des calices (art. 584) ; l'absolue réprobation, comme totalement étrangère aux saines traditions liturgiques, de hautes dentelles au bas des aubes, des surplis et des rochets (art. 593, § 2).

Par ailleurs, objets plus généraux : description des principaux actes du culte du Saint-Sacrement (exposition, bénédiction eucharistique, prières des Quarante Heures (art. 529-533), processions (art. 548)) ; recommandation spéciale, selon la pensée maintes fois exprimée de S.S. Jean XXIII, du triple culte du Sacré-Cœur, du Précieux Sang, du Saint Nom de Jésus (art. 534-536) ; dévotion éclairée à la Vierge, spécialement sous la forme du Rosaire (art. 537-538) ; dévotion particulière aux apôtres Pierre et Paul (art. 540).

Après avoir défini la liturgie et distingué entre les actes strictement liturgiques et les exercices pieux (art. 554), les Constitutions indiquent les principales réalisations paroissiales ou interparoissiales à poursuivre, p. ex. l'administration des baptêmes en groupe devant la communauté locale, le dimanche soir (art. 558) ; les veillées bibliques et liturgiques, qui doivent toujours s'achever par la bénédiction du Saint-Sacrement (art. 559).

D'intéressantes suggestions sont faites par les art. 561-565 sur les groupements d'enfants de chœur, pépinières normales de vocations.

Pour le chant d'église, les Constitutions (art. 566-581) reprennent et appliquent les principes énoncés dans l'instruction du 3 septembre 1958 sur la musique sacrée [21].

Au sujet des édifices du culte, d'assez nombreuses prescriptions sont portées par les art. 596-622. Avec la construction de nouvelles églises, il convient de prévoir celle des salles paroissiales nécessaires (art. 598, § 1, n. 1). On recommande de reprendre la tradition du vestibule et du portique, qui suggèrent la séparation des choses profanes et le recueillement favorable à la prière (*ibid.*, n. 3).

Les qualités d'un art religieux de représentation sont énoncées comme suit : facilité de vue, richesse de sens religieux, sobriété dans l'emploi de symboles obscurs, souci de ne pas offusquer la piété des fidèles (art. 600).

Les annonces et affiches aux portes des églises font l'objet d'une

21. *A.A.S.*, 1958, pp. 646-656 ; *N.R.Th.*, 1958, pp. 1095-1115.

réglementation précise (art. 606). Au cours des cérémonies, un seul photographe pourra, de l'assentiment du curé ou du recteur d'église, prendre quelques clichés (art. 612). On recommande l'éclairage indirect des églises et éventuellement des tableaux et statues; mais tout usage de cierges — ou de lampes — électriques est prohibé sur les autels, devant, autour et à l'intérieur du trône d'exposition du Saint-Sacrement, de même que devant les statues et leurs niches (art. 615).

Dans les tours des églises et dans les rues, des hauts-parleurs diffusant les cérémonies liturgiques ne seront employés que dans des cas spéciaux. avec approbation du Cardinal-Vicaire. Cette réserve ne vaut pas cependant des amplificateurs avantageusement utilisés pour soutenir le chant du peuple dans les processions (art. 614). Il convient que l'autel soit séparé des murs du temple et qu'on puisse en faire le tour. L'opportunité d'établir l'autel face au peuple devra être soumise au jugement du Vicariat (art. 618).

Les Constitutions qui traitent du culte s'achèvent par la description des dispositions d'âme et des pratiques qui conviennent aux divers temps liturgiques (art. 619-627).

Cette partie des Constitutions présente un aspect nettement pastoral. Manifestement, l'on veut stimuler les fidèles à une vie de piété solide et riche.

IV. *L'apostolat laïc.* Cette dernière partie, que le Synode rapporte à l'action pastorale, intéresse avant tout les laïcs et l'on pourrait s'étonner qu'il en soit traité ici dans une étude sur « La vie sacerdotale d'après le Synode de Rome ». Mais, outre le fait que cette section est assez représentative de l'œuvre du Synode, il faut remarquer que cette activité apostolique des laïcs se présente comme une collaboration à la tâche de la hiérarchie et d'un clergé insuffisant en nombre et moins habilité à certaines démarches. Par ailleurs, l'apostolat des laïcs, qui doit s'exercer dans la soumission à la hiérarchie, réclame, pour qu'il ait toute son efficacité, des soins particuliers de la part des prêtres.

L'Action catholique est la forme la plus achevée de cette collaboration. Ses chefs immédiats sont des laïcs (art. 641). Son premier devoir est de donner à ses membres, à partir des groupements de jeunes, la parfaite formation chrétienne et apostolique spécialisée dont ils ont besoin (art. 642-643). « Pour les associations féminines (d'A.C.) et spécialement celles de jeunes filles, l'on fera utilement appel aux religieuses pour compléter et parfaire la tâche du prêtre assistant, tâche à laquelle la prudence impose certaines limites ». En conséquence, les Supérieures veilleront à donner à leurs Sœurs toutes les possibilités de formation appropriée (art. 649).

Un Conseil diocésain groupe les responsables, assistants, conseillers et consulteurs des diverses branches de l'Action catholique et des autres œuvres d'apostolat (art. 651-652). Les tâches principales de

tous ces groupements consistent dans la diffusion de la doctrine catholique (art. 653) et la culture et défense du sens moral, jusqu'au recours éventuel aux autorités civiles que la loi charge de le protéger (art. 654). L'apostolat de la bonne presse [22] est particulièrement à promouvoir (art. 656-659).

La position de l'Action catholique et des autres œuvres à l'égard de la vie politique est tracée dans ses grandes lignes (art. 661-664) : en dehors et au-dessus de tout parti, elles seront soucieuses cependant de la formation de leurs membres à leurs devoirs civiques et de l'établissement d'un ordre public conforme aux principes chrétiens. Afin de bien affirmer la distinction entre Action catholique et parti politique, les dirigeants supérieurs de la première doivent renoncer à toute charge dans un parti, à toute fonction politique ou administrative (art. 662).

Il faut plus que l'Action catholique « pour tout instaurer dans le Christ ». Une action sociale spécifiquement chrétienne est nécessaire. Les Constitutions la décrivent dans ses buts (art. 665), dans ses formations principales : associations d'ouvriers (A.C.L.I.), — celle-ci différente des syndicats — de patrons, d'enseignants, de marchands, etc. (art. 669-677).

L'action caritative proprement dite, basée sur le commandement évangélique et adaptée aux circonstances actuelles, « est la charge principale et le droit ferme de l'Eglise et de tous les fidèles » (art. 678). A Rome, comme dans les autres diocèses du pays, cette activité est dirigée par un Conseil diocésain, rattaché à l'Œuvre Pontificale d'Assistance en Italie (art. 682) [23]. Les aumôniers d'hôpitaux et de prisons travailleront en collaboration avec cette Œuvre diocésaine d'assistance (O.D.A.) (art. 683-684).

Une vie vraiment chrétienne comporte le souci d'une saine utilisation des loisirs et des divertissements. Une fois rappelée l'utilité des détentes pour une meilleure formation humaine et religieuse, affirmés les droits de la moralité en la matière (art. 685-686), les Constitutions traitent des représentations théâtrales (art. 687-688), plus longuement et de manière positive du cinéma (art. 689-698), de la radio et de la télévision (art. 699-703). On aboutit ainsi à la conclusion de l'opportunité d'une formation artistique et morale des écrivains et des acteurs, dans des établissements catholiques si possible. De

---

22. Se référant à une lettre de Pie XI adressée le 1er novembre 1934 à la hiérarchie de Pologne (*A.A.S.*, 1935, pp. 301-302), l'art. 658 indique les notes spécifiques d'un journal catholique : a) stricte fidélité en tout aux normes de la foi et de la morale; b) exposé exact de la doctrine de l'Eglise; c) informations sur la vie de l'Eglise, ses luttes, ses succès, ses entreprises dans le monde; d) dénonciation du mal et des ruses de l'ennemi, sans ambages et même en prenant l'offensive.

23. Celle-ci, fort encouragée par Pie XII, a reçu de lui ses Statuts le 15 juin 1953 (*A.A.S.*, 1953, pp. 570-576).

l'extrême importance de ces problèmes résulte pour les prêtres et les catholiques l'obligation de les connaître, en même temps que de savoir leurs devoirs apostoliques en la matière (art. 704).

Un jugement d'ensemble favorable est porté sur les sports (art. 706) tandis qu'une mise en garde nette frappe certaines danses (art. 705). Voyages et paisibles vacances de famille n'ont pas été perdus de vue (art. 707-708) dans cette présentation d'un secteur important de la vie des fidèles.

*
* *

On se rend compte qu'aucun des aspects de la vie sacerdotale et des relations du prêtre avec le monde ne manque à ce grand ensemble législatif [24]. Il répond bien à l'idée qu'en donnait S.S. Jean XXIII dans le discours inaugural à S. Jean de Latran, le 24 janvier 1960 : un fond doctrinal et ascétique immuable peut s'allier à des modifications disciplinaires réclamées par des circonstances nouvelles. Mais plutôt que des innovations notables, il faut relever, nous semble-t-il, le souci d'aborder tous les problèmes de la pastorale contemporaine et d'entraîner tous les catholiques à l'action, sous la conduite de prêtres instruits et zélés. A ce titre, le Synode de Rome peut montrer la route à d'autres réalisations analogues, adaptées aux circonstances propres aux divers diocèses.

Le prêtre, tel qu'il apparaît ici, est grand ; son ministère est exigeant. Mais pour l'animer à la sainteté, qui est la première condition d'une action apostolique efficace, et pour lui garder, dans des travaux accablants, la paix, la sérénité, il peut compter sur la rencontre quotidienne avec le Rédempteur du monde, qui garde dans son Cœur une compassion infinie pour les brebis sans pasteur. C'est ce que rappelle fort heureusement l'art. 25 des Constitutions synodales : « Divinum Sacrificium, quo maior aut sanctior nulla est actio, sit clericis et religiosis uniuscuiusque diei caput ac veluti centrum » et la note officielle, qui commente ce texte, renvoie à la secrète de la messe de S. Ignace de Loyola : « Sacrosancta mysteria in quibus omnis sanctitatis fontem constituisti ».

Eegenhoven-Louvain E. Bergh, S. J.
95 chaussée de Mont-Saint-Jean.

---

24. Pour être complet, nous aurions dû suivre les Constitutions dans leurs derniers articles (710-745), qui traitent des biens ecclésiastiques et des devoirs de leurs administrateurs.

Actes du Saint - Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Les vues du Pape sur le Concile. — (Discours à Sainte Marie-Majeure, le 8 décembre 1960. — *L'Oss. Rom.*, 9-10 déc. 1960. — *La Doc. Cath.*, 1961, col. 136).

Fréquemment dans ses discours, S.S. Jean XXIII parle du prochain Concile. Il a dit à diverses reprises qu'il en attendait avant tout le renouveau d'une vision surnaturelle de la vie. Rarement, croyons-nous, il s'est exprimé sur ce point, dans des termes plus nets qu'au cours de sa visite à la Basilique de Sainte Marie-Majeure, le 8 décembre dernier.

De la richesse spirituelle contenue dans le dogme de l'Immaculée Conception, de l'appel qu'il constitue à un assainissement moral du monde, la pensée du Souverain Pontife s'est portée spontanément vers Pie IX, le pape de l'Immaculée. Ce fut précisément le 8 décembre 1869, qu'il inaugura le 1er Concile du Vatican. Rappelant ces souvenirs, S.S. Jean XXIII exprime ses espoirs et ses intentions :

« La contemplation de la figure douce et forte de Pie IX Nous incite à aller hardiment de l'avant dans la grande entreprise du IIe Concile du Vatican, où Nous sommes engagé.

Dans cette affaire aussi, peut-être la plus grave de Notre humble vie de *« serviteur des serviteurs de Dieu »*, Nous sommes réconforté et fortifié par l'assurance d'obéir à la bonne et puissante volonté du Seigneur. Et cette assurance, si elle est source de tranquillité et d'abandon habituel à la grâce d'en haut, affermit aussi Notre âme et Nos entreprises, en les portant sur les ailes d'une attente toute fondée en Dieu.

Chaque jour qui passe Nous en fournit des preuves réconfortantes.

Oui, vraiment, Notre cœur est profondément touché en entendant les échos suscités par les travaux préparatoires du Concile et en constatant certains actes inspirés par son annonce dans le monde entier...

Une si consolante constatation Nous offre la possibilité de vous redire aujourd'hui courageusement et concrètement, à vous, chers fils, et au monde, Notre intime conviction que le Seigneur veut vraiment conduire les âmes à un approfondissement réel et vécu de la vérité, de la justice et de la charité; et il les invite à relire plus attentivement son Evangile, en s'arrêtant spécialement aux paroles qui confèrent à la vie présente et à la vie future la valeur la plus haute et la plus méritoire. La façon dont le Seigneur Nous a toujours manifesté sa miséricorde ne Nous fait aspirer ni à des charismes spéciaux, ni à des miracles. Il Nous suffit de correspondre, jour après jour, à la grâce céleste et d'annoncer, en des termes accessibles à tous, le message impérissable de la destinée éternelle de l'homme, tel que Dieu l'a confié au magistère infaillible de son Eglise et du successeur de Pierre, le premier serviteur des serviteurs de Dieu.

Nous avons conscience que le Seigneur est avec Nous et qu'il Nous assiste, au milieu de Nos sollicitudes pastorales de chaque jour, avec son aide puissante et son inspiration : et cela Nous donne une profonde paix intérieure et une grande sécurité.

Il y a presque deux ans, Notre voix tremblait d'émotion à la première annonce du Concile, annonce qui n'a cessé de susciter le désir de participer et de s'intéresser, avec une générosité toujours plus grande, à cet événement, dont la préparation se poursuit à un rythme constant et sûr, répondant ainsi toujours mieux à l'aspiration de Notre cœur et à l'attente anxieuse du monde chrétien.

Ici encore — Nous Nous plaisons à le répéter — Notre espérance c'est Marie, Marie invoquée sous le titre de son Immaculée Conception.

O Marie, ô Mère, ô Reine de la sainte Eglise, qu'il Nous est doux de répéter, ce soir, ici dans votre temple, en ce moment où le monde entier Nous entend des points les plus éloignés, l'invocation que le Souverain Pontife Pie IX vous adressait, en terminant son discours d'ouverture du 1er Concile du Vatican, le soir du 8 décembre 1869, à Saint-Pierre.

Le IIe Concile du Vatican n'est pas encore officiellement ouvert; mais le travail préparatoire, ainsi que Nous l'avons dit, qui comporte l'élaboration de l'immense matériel déjà soumis à l'étude des dix Commissions, est en pleine activité et constitue par lui-même une sorte de début du Concile. Nous lisions hier dans le Bréviaire les paroles du prophète Isaïe qui reçoivent déjà leur application : « *Ini concilium*: *coge concilium* ». « Conseille-nous, sois notre arbitre » (Isaïe, XVI, 3).

Et, pour ce travail placé sous les auspices de Marie Immaculée, combien Nous semblent harmonieuses et chères ces paroles de Pie IX, auxquelles fait écho, humblement mais fermement, son sixième successeur :

« *Tu mater pulchrae dilectionis, agnitionis et sanctae spei, Ecclesiae regina et propugnatrix, Tu, Nos, consultationes, labores nostros, in tuam maternam fidem tutelamque recipias : ac Tuis age apud Deum precibus, ut in uno semper spiritu maneamus et corde.* »

« Mère du bel amour, de la connaissance et de la sainte espérance, Reine et protectrice de l'Eglise, accueillez-Nous sous votre maternelle et sûre protection ainsi que Nos délibérations et Nos travaux; et par vos prières, obtenez-nous de Dieu de ne faire toujours qu'une seule âme et un seul cœur. »

La femme en famille et au travail. — (Allocution du 7 décembre 1960. — *L'Oss. Rom.*, 8 déc. 1960. — *La Doc. cath.*, 1961, col. 137-141).

A l'occasion du Xe Congrès national du centre italien féminin, le Souverain Pontife a traité d'un double problème correspondant au thème du Congrès : la femme au foyer et au travail.

« Famille et travail : deux centres d'attraction, deux pôles qui sont comme le pivot de la vie de la femme et méritent bien quelques paroles s'adressant à votre réflexion et à votre attention profonde.

1. Avant tout, *la femme dans la famille.*

Le 1er mars de l'année dernière, Nous avons eu l'occasion d'aborder avec vous quelques aspects de la famille, « considérée comme le milieu naturel où se développe la personnalité humaine et comme le refuge providentiel où s'apaisent et se calment les tempêtes de la vie » (*Discorsi, Messaggi, Colloqui...*, I, p. 172).

Nous revenons bien volontiers sur ce sujet, mais avec des paroles encore plus empreintes de tristesse, en répétant l'appel que Nous adressions dans cette circonstance : « Ce sanctuaire — Nous le disons le cœur navré — est exposé à bien des embûches : une propagande parfois incontrôlée se sert des puissants moyens de la presse, des spectacles et des divertissements pour répandre, spécialement

parmi la jeunesse, les germes empoisonnés de la corruption. Il faut que la famille se défende, que les femmes prennent, courageusement et avec le sentiment de leurs responsabilités, leur place dans cette œuvre et que, inlassablement, elles veillent, corrigent, enseignent, discernent le bien du mal, en recourant si c'est nécessaire à la protection de la loi civile » (*Discorsi, Messaggi, Colloqui...*, I, p. 172).

Nous avons tenu à répéter cette invitation, car les occasions de danger que Nous déplorions n'ont pas, malheureusement, diminué; bien plus, de nouveaux assauts sont constamment livrés contre la sainteté de la famille. Aucun effort ne doit être omis par ceux qui ont des responsabilités et un jugement droit, humain et chrétien, afin que soient établies des conditions plus saines pour le développement et la défense de la famille.

La famille est un don de Dieu : elle comporte une vocation qui vient d'en haut et devant laquelle on n'improvise pas. Elle est le principe de la vraie, de la bonne éducation; la famille est tout, ou presque tout, pour l'homme : pour le petit enfant qui s'ouvre à la vie avec ses premières expériences ineffaçables; pour l'adolescent et le jeune homme qui trouvent en elle un exemple à imiter et un rempart contre l'esprit néfaste du mal; pour les époux eux-mêmes, défendus des crises et des désarrois qui les attendent parfois; pour les vieillards, enfin, qui peuvent jouir dans son sein du fruit mérité de leur constance et de leur longue fidélité.

Dans la famille, une place irremplaçable revient à la femme. Il y a, dans la maison, une voix que tous écoutent, quand elle sait se faire écouter, quand elle s'est toujours fait respecter : c'est la voix vigilante et prudente de la femme, épouse et mère. Elle peut invoquer le testament de Moïse mourant et dire à ses enfants et, par eux, aux générations futures : « J'en prends aujourd'hui à témoin le ciel et la terre, j'ai mis devant toi la vie et la mort..., choisis donc la vie, afin que tu vives, toi et ta postérité, en aimant le Seigneur, en obéissant à sa voix et en t'attachant à lui » (*Deut.*, XXX, 19-20).

La voix de la mère, quand elle encourage, invite, conjure, demeure gravée au fond du cœur des siens et on ne l'oublie plus. Dieu seul sait le bien que peut faire cette voix et les services qu'elle rend à l'Eglise et à la société humaine.

Chères filles, éclairez donc les femmes sur leur grande mission; continuez votre travail vaste et profond, afin que les phalanges généreuses et ardentes des femmes chrétiennes soient à l'origine d'un renouveau durable des mœurs publiques et privées, d'une efficace remise en valeur de la vie familiale et civile à la lumière des enseignements de l'Evangile.

2. En plus du vaste programme qui attend la femme dans la famille, le thème de votre Congrès porte par ailleurs sur la position de *la femme au travail.*

Dans ce domaine, on se trouve en face de réalités nouvelles, de tâches plus vastes et, par conséquent, de responsabilités qui revêtent des aspects différents et inattendus.

Le problème se pose un peu pour tout le monde, spécialement pour les parents, dès que leurs enfants commencent à grandir, alors que les problèmes de l'existence et les impérieuses nécessités familiales contraignent, pour y subvenir, à chercher dans le travail une source de revenu, ou à envoyer ces enfants dans une école qui les préparera à leur profession et leurs emplois futurs.

On a discuté et on discute encore pour savoir s'il est opportun ou non que la femme s'applique à une tâche et à une profession déterminées. Il faut pour cela regarder la réalité des faits, qui montre combien le mouvement entraînant vers les centres d'occupation et de travail est plus vaste de jour en jour, en même temps que grandit l'aspiration de la femme à une activité susceptible de la rendre économiquement indispensable et de la mettre à l'abri du besoin.

Cependant, si l'indépendance économique de la femme apporte des avantages,

que de problèmes surgissent en ce qui concerne sa mission fondamentale, qui est de former de nouvelles créatures. Voici donc des situations nouvelles qui se présentent, graves et urgentes, qui exigent de la préparation et de l'esprit d'adaptation et de renoncement. Elles se présentent au sein de la vie de famille, à propos du soin et de l'éducation des petits, de la maison qui voit disparaître une présence combien nécessaire; du repos que les tâches accrues diminuent et troublent; et surtout à propos de la sanctification des jours de fête et, en général, de l'accomplissement des devoirs religieux qui seuls rendent féconde l'œuvre éducatrice de la mère.

On sait que le travail, comme il est naturel, fatigue et qu'il peut amoindrir la personnalité; parfois aussi, il humilie et mortifie. En rentrant à la maison, après de longues heures d'absence, avec parfois les dissipations que l'on peut imaginer, l'homme trouvera-t-il un refuge, la restauration de ses énergies, une compensation à l'aridité et à l'ambiance mécanique qui l'entourent?

Ici aussi, la tâche qui s'offre à la femme est grande : ne pas laisser tarir, au contact de la lourde réalité du travail, la richesse de sa vie intérieure, non plus que les ressources de sa sensibilité, de son âme ouverte et délicate; ne pas oublier les valeurs de l'esprit qui sont l'unique protection de sa noblesse; ne pas négliger, enfin, de puiser aux sources de la prière et de la vie sacramentelle la force pour se maintenir à la hauteur de sa mission incomparable.

Elle est appelée peut-être à fournir un effort plus grand que celui de l'homme, si l'on considère sous certains aspects la fragilité naturelle de la femme et les motifs pour lesquels il lui est demandé davantage. C'est elle, en effet, qui, en tout temps et en toute circonstance, doit savoir trouver la force d'affronter avec une conscience sereine ses devoirs de mère et d'épouse; rendre accueillante et reposante sa maison, après les fatigues du travail quotidien; de ne pas abdiquer en face des responsabilités que comporte l'éducation des enfants.

C'est un grand et noble travail qui vous attend, chères filles, pour faire en sorte que votre présence éclaire, soutienne, dirige. Ne vous laissez pas effrayer par les difficultés multiples de cette tâche, et ayez confiance en la générosité et la spontanéité des femmes chrétiennes, comptez sur les ressources spirituelles de cette merveilleuse phalange de belles âmes, nourries de foi et d'amour, heureuses de se sacrifier pour leurs familles, sans rien demander, sans se plaindre de n'être pas récompensées.

Mais confiez-vous spécialement en Dieu, qui est près de vous et « opère en vous le vouloir et le faire, parce que c'est son bon plaisir » (*Phil.*, II, 13). Il vous réconforte et vous anime, et il rendra toujours plus fécond votre travail.

Ces pensées et ces préoccupations font toujours battre d'amour et de bonté le cœur de notre Mère céleste immaculée.

Sûr de cette protection maternelle, il Nous est bien agréable de donner à chacune d'entre vous ici présentes Notre large et réconfortante Bénédiction apostolique, que Nous étendons par ailleurs et avant tout aux aumôniers et à tous ceux qui collaborent avec vous à la diffusion du royaume de Dieu et à la protection de la dignité de la femme. »

La présentation des Cierges au Pape le 2 février et la signification de leur envoi dans les capitales. — (*L'Oss. Rom.*, 3 février 1961).

C'est une tradition de la cour pontificale que l'offrande des cierges au Pape, le matin du 2 février. En 1960, S.S. Jean XXIII les avait ensuite envoyés dans les sanctuaires les plus célèbres du monde pour qu'ils y soient comme « une invitation aux fidèles de toute race et de toute langue à s'unir au Pape dans la prière ». La réponse vint de toute part, reconnaissante et empressée.

Avant de recevoir les cierges, en ce 2 février 1961, le Pape a exprimé comme suit ses intentions :

« Cette année, Nous désirons proposer une destination non moins étendue qui, Nous en sommes sûrs, touchera le cœur de tous Nos fils.

Nous enverrons donc trois cierges aux capitales de chaque pays : le premier et le deuxième doivent être confiés à la maison religieuse masculine et féminine de la plus rigide observance et de plus ancienne date; le troisième sera à la disposition de l'Ordinaire, pour l'Œuvre ou l'Institution qui lui tient le plus à cœur.

De Notre Ville de Rome, où fraternisent tous les représentants des Ordres et des Congrégations religieuses, de cette Ville qui est « praesidens universo coetui caritatis » (S. Ignace aux Rom., MG 5, 685) ces cierges de 1961 divulgueront donc un triple message, apportant quelques intentions bien déterminées.

Tout d'abord *la floraison d'apôtres pour l'Eglise et la société.*

La première destination aux maisons religieuses d'une plus rigide mortification et pénitence veut affirmer une fois de plus la prééminence des devoirs du culte et de la consécration totale à la vie de prière sur n'importe quelle forme d'apostolat. Elle veut souligner en même temps la grandeur et la nécessité des vocations à ce genre de vie. Le sacrifice et l'immolation préparent en effet les troupes, qui se renouvellent toujours, d'apôtres et de confesseurs pour le Royaume du Christ. La société a besoin de prêtres, de religieux, de religieuses, elle a besoin de familles saines et généreuses, qui ne mettent pas d'obstacle à l'œuvre de Dieu et qui sont heureuses d'offrir au Seigneur, par un joyeux sacrifice, leur part la plus belle peut-être et la plus pleine de promesses : des adolescences qui s'ouvrent à l'avenir avec le regard pur et le cœur vibrant d'enthousiasme; des jeunesses ardentes de foi et d'amour pour Dieu et pour l'Eglise.

Les cierges allumés dans le silence austère de tant de maisons religieuses répandues de par le monde proclameront en quelque sorte la nécessité d'apôtres saints. Ils rappelleront également aux apôtres de la vie active les valeurs indispensables de la prière et du renoncement, pour obtenir des conquêtes non éphémères, demeurant au-delà de la vicissitude du temps.

La deuxième intention veut encourager *l'effort des hommes droits et bons qui s'occupent sérieusement de l'heureuse solution des grands et difficiles problèmes de la paix.*

Il est dans Nos habitudes, vous le savez, de fixer toute Notre attention non tant sur ce qui cause de la tristesse, mais sur ce qui édifie et réjouit. Les motifs d'abattement et de récrimination ne manquent pas dans une manière de voir purement réaliste des choses de ce monde. Mais bien plus remarquables et dignes d'encouragement sont les éléments de jugement et de fait qui soulignent la bonne volonté et la constante activité de beaucoup d'âmes droites et ferventes, dont les efforts font espérer un avenir meilleur par l'établissement de la paix, triomphe de la vérité et de la justice, et d'une entente plus sincère entre les peuples. C'est le but des assemblées et des congrès internationaux, des recherches scientifiques, des rencontres culturelles et de toute autre entreprise louable pouvant contribuer à une unification porteuse de prospérité future.

Le cierge allumé sera un encouragement à persévérer dans le bon travail; mais qu'est-ce donc que tout ceci sinon l'exercice de la charité et la substance la plus pure de l'Evangile? Le feu est un beau symbole de la charité. « L'ardeur du feu — observe S. Thomas — signifie l'amour » (Comm. Evang. S. Jean, C.5, lect. VI).

La troisième intention que Nous confions au symbolisme de ces cierges est enfin celle qui Nous tient tant à cœur et à laquelle Nous consacrons Nos humbles forces : *le second Concile Œcuménique du Vatican.*

Sa finalité, dès cette phase préparatoire, est, comme Nous le disions précisément il y a un an, de marquer « comme le passage de l'Ange du Seigneur sur toutes les âmes, pour réveiller les énergies, pour donner un élan au dévouement fraternel, pour élever les cœurs vers l'Eglise sainte, catholique et apostolique » (*L'Oss. Rom.*, 3 févr. 1960). Rayonnement toujours plus vaste du Règne de Dieu : renouvellement général de la vie chrétienne ; mise en place des méthodes d'apostolat adaptées aux besoins actuels, afin de réaliser la conquête missionnaire pour le Christ Notre Seigneur.

Auprès des œuvres choisies par les différents Archevêques et Evêques, qui pourront être des hôpitaux, des séminaires, des nouvelles paroisses de la périphérie ou des chapelles destinées aux ouvriers, le cierge allumé rappellera à tous ceux qui sont rassemblés autour de lui pour prier, la nécessité de s'adapter intérieurement aux exigences de la vie individuelle et sociale que suggère le Concile.

Chers fils ! Nous vous remercions du don de ces cierges artistiques, qui Nous ont fourni le moyen de fixer l'attention sur des réalités si hautes et si édifiantes.

Nous confions l'exaucement de Nos vœux à la glorieuse Vierge Marie, sanctissima corpore, castissima moribus, omniumque pulcherrima, toute sainte de corps, toute chaste de mœurs, et de toutes la plus belle (N o t k e r, *Séquence pour la Purification*, du *Livre des Séquences de Saint-Gall*). Elle qui, ayant présenté Jésus au temple, l'offrit à l'allégresse du saint vieillard Siméon, voudra susciter en tant de cœurs la généreuse réponse à Nos désirs ; Elle nous donnera la joie de voir partager ces communes espérances ».

S. CONGREGATION DES RITES

Invocation du Précieux Sang dans les Divines louanges. — (Décret du 12 oct. 1960. — *A.A.S.*, 1960, p. 987).

Depuis le début de son pontificat et surtout au cours de l'année dernière, S.S. Jean XXIII a manifesté de différentes manières son désir de voir se développer la dévotion au Précieux Sang de Notre-Seigneur. Le 24 février 1960, il a approuvé de nouvelles litanies du Précieux Sang à insérer dans le Rituel romain [1]. Le 30 juin, il adresse à la hiérarchie de l'Eglise universelle une lettre apostolique où il montrait comment cette dévotion était fondée dans les textes mêmes du Nouveau Testament [2]. Enfin, un décret du 12 octobre de la S. Congrégation des Rites, vient d'ordonner que, dans les Divines louanges, récitées en réparation des blasphèmes, lors de la bénédiction du Saint-Sacrement, une nouvelle invocation soit introduite *Benedictus Sanguis eius pretiosissimus*, Béni soit son Très Précieux Sang, après l'invocation *Benedictum Cor eius Sacratissimum.*

E. B.

1. *A.A.S.*, 1960, 412-413. — *N.R.Th.*, 1960, 753-754.
2. *A.A.S.*, 1960, 545-554. — *N.R.Th.*, 1960, 971-973.

Bibliographie

DOGME ET TRADITION

W. Bulst, S. J. — *Offenbarung.* Biblischer und theologischer Begriff. Dusseldorf, Patmos-Verlag, 1960, 21 × 13 cm., 130 p. Prix : 9,80 marks.

La notion de Révélation est un des centres d'intérêt de la théologie actuelle. L'A. nous présente, en cet essai, un parallèle entre la notion théologique, celle du moins qui est axée sur l'enseignement récent du Magistère, et la notion biblique, telle qu'elle se dégage des plus récents travaux. C'est cette dernière qui retient davantage son attention. L'A. en décrit sommairement les caractéristiques principales : son « historicité », son aspect personnel, son « objet » central, son caractère surnaturel. Il énumère ensuite et illustre les modes selon lesquels elle s'accomplit : actes de Dieu, visions, paroles et montre l'étroite connexion de ces trois modes; il en souligne enfin l'aspect ecclésial, mystérieux et eschatologique. Un essai de conciliation entre les deux notions termine cet exposé, où nous est montré le profit que la notion classique retirerait d'un ressourcement biblique.

Cet essai doit beaucoup à certains ouvrages de théologie biblique, tant protestants que catholiques, en particulier à Niebecker, « Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung » ; peut-être s'est-il un peu trop contenté de la théologie des manuels, lorsqu'il évoque la notion classique. Un S. Thomas, par exemple, dans ses questions sur la « Prophétie », était bien plus proche de la Bible que l'on ne le soupçonne habituellement.

Ce travail de synthèse, avec ses perspectives nouvelles, est appelé à rendre service à ceux qui s'intéressent surtout aux problèmes de la théologie fondamentale. G. Dejaifve, S. J.

J. Betz et H. Fries. — *Kirche und Überlieferung.* Fribourg-en-Br., Herder, 1960, 23 × 16 cm., IX-380 p. Prix : 32,80 marks.

Cet hommage dédié au Prof. Geiselmann à l'occasion de ses 70 ans réunit un ensemble d'études sur divers thèmes relatifs à la tradition et à l'Eglise.

C'est sur le thème de prédilection du jubilaire : « Ecriture, tradition et Eglise » que plusieurs collaborateurs de ce recueil ont rédigé des monographies historiques, p. ex. F. Hofmann : « Tradition chez Augustin » ; Y. Congar : « Tradition et Sacra Doctrina chez S. Thomas d'Aquin » ; Mgr Schmaus : « Ecriture et Eglise chez Henri de Gand », ou exposé des considérations méthodologiques comme M.-D. Chenu : « Tradition et Sociologie de la foi » et B. Häring : « Tradition et adaptation dans la lumière du mystère de l'Incarnation ».

D'autres études concernent plus spécialement l'Eglise : H. Fries : « Aspects de l'Eglise d'aujourd'hui », le Primat de Pierre; J. Betz : « Christus, petra, Petrus », ou la liturgie : F.-X. Arnold : « Sujet et Structure de la Liturgie chrétienne ».

Signalons encore les études positives de J. Daniélou sur un texte du Dt 28, 66 dans la catéchèse primitive : « La vie qui est suspendue au bois » ; deux contributions à la mariologie : « Débuts de la tradition mariale » de G. Söll et « Virginitas in partu » du P. K. Rahner, et deux autres à l'histoire de la théologie et de son statut : « Du Symbole à la Somme » par le P. Grillmeyer et « Le statut de la théologie catholique dans le droit concordataire allemand » par E. H. Fischer. L'œcuménisme proprement dit est représenté par l'excellente étude de Otto Karrer sur « La spiritualité et le dogme dans la problématique œcuménique ».

On trouve enfin la liste complète des travaux du Prof. Geiselmann, établie par W. Kaspar.

Comme le dit très bien l'éditeur dans sa Préface, « la plupart de ces études touchent au principal centre d'intérêt de l'éminent théologien, qui est aussi bien l'objet même de l'effort théologique du temps présent ». Si l'on ajoute que ces hommages émanent pour la plupart de spécialistes universellement connus et estimés, on aura dit toute leur importance et leur actualité. G. Dejaifve, S. J.

Y. M.-J. Congar, O.P. — *La tradition et les traditions.* Essai historique. Coll. Le signe. Les grandes études religieuses. 5e édit., Paris, A. Fayard, 1960, 22 × 14 cm., 304 p. Prix : 25 N.F.

C'est une remarquable synthèse historique de la notion de « Tradition » que nous présente le P. Congar en ce volume de 300 p., prévu originellement pour la Collection « Je sais - je crois » mais qui, apparemment, eût été mieux à sa place dans la Collection « Unam Sanctam ». L'A. a réussi néanmoins l'exploit difficile de concilier les requêtes d'une œuvre de vulgarisation avec les exigences du spécialiste.

Un texte continu, très dense et très suggestif, retrace l'histoire, à la fois philologique et théologique, du thème « Tradition et traditions dans l'A.T. et le N.T. » (ch. 1), les Pères et l'Eglise ancienne (ch. 2), le moyen âge (ch. 3), la Réforme (ch. 4), le Concile de Trente et la théologie posttridentine (ch. 5), enfin, l'ultime développement : Tradition et Magistère, de Trente à l'encyclique « Humani Generis » (1950) (ch. 6).

D'autre part, une série d'« excursus », d'un grand intérêt pour le théologien de métier, sur des thèmes afférents au sujet : suffisance des Ecritures chez les Pères et les médiévaux, notions de « revelatio » et d'« inspiratio » au moyen âge, limites mises au pouvoir ecclésiastique et à son exercice, de même qu'une bibliographie très documentée révèlent à la fois l'ampleur de l'enquête personnelle entreprise par l'A. et fournissent au lecteur les éléments d'une recherche ultérieure.

L'intérêt majeur de cette esquisse où nous avons surtout apprécié les chapitres sur le moyen âge, la protestation de la Réforme et l'évolution post-tridentine, nous paraît résider dans son propos théologique qui affleure à plus d'un endroit : à l'objection spécieuse que, dans l'Eglise catholique, le Magistère a englouti la tradition — ce que nous reprochent nos frères réformés et qu'un développement théologique récent semblerait insinuer — l'A. oppose les affirmations constantes de l'enseignement traditionnel sur la priorité permanente de la tradition *objective,* incluant et explicitant l'Ecriture sainte par rapport au Magistère qui l'interprète et s'y subordonne. Problème épineux et de première importance dans la situation œcuménique actuelle, au sujet duquel l'A. nous laisse entrevoir dans un proche avenir un « essai théologique » qui ne peut manquer d'être prometteur.

G. Dejaifve, S. J.

H. Holstein, S. J. — *La tradition dans l'Eglise.* Coll. Eglise et Temps présent. Paris, Grasset, 1960, 19 × 12 cm., 301 p. Prix : 9,60 N.F.

Cet essai vise à donner aux lecteurs cultivés une initiation au thème si actuel de la « Tradition dans l'Eglise ». Une première partie retrace, en ses grandes étapes, la conscience que prit l'Eglise de la valeur de la tradition, depuis l'A.T., dans le contexte idéologique duquel s'est inscrit le message apostolique, jusqu'aux développements récents de la théologie contemporaine. L'A. qui a déjà publié certains travaux remarqués sur quelques phases de cette histoire, p. ex. sur la tradition chez Irénée et au Concile de Trente, s'est contenté d'en éclairer quelques grands sommets sans souci de nous livrer une vue panoramique complète : on ne s'explique pas autrement qu'il ait omis toute la période qui va de Tertullien au Concile de Trente et fait silence sur Basile, Augustin et Vincent de Lérins qui ont contribué, pour une si large part, à élaborer la notion qui deviendra classique à Trente et au Concile du Vatican.

Dans une seconde partie, plus doctrinale, l'A. nous introduit au mystère de

la permanence de la tradition des Apôtres dans l'Eglise. Il justifie d'abord, dans un premier chapitre, le lien nécessaire entre religion positive et tradition, montre ensuite le caractère décisif et normatif de la tradition apostolique, situe en elle la place des Pères et envisage successivement les relations entre tradition et Magistère, tradition et foi chrétienne, tradition et Ecriture sainte. L'A. se montre bien au fait des problèmes théologiques; peut-être peut-on regretter que la question du développement dogmatique soit trop sommairement abordée et la fonction propre du Magistère pas assez clairement distinguée du témoignage apostolique (p. 293), ce qui affaiblit la réponse faite aux objections de nos frères réformés.

Sans doute, pareilles précisions exigeaient-elles des développements qui dépassaient les intentions de l'A. et de la Collection. Tel qu'il est, le volume est une bonne introduction à une question difficile, que ne manqueront pas d'apprécier ceux qui connaissent, par métier, les risques d'une telle entreprise.

G. Dejaifve, S. J.

J. R. Geiselmann. — *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens*. Coll. Die Überlieferung in der neueren Theologie, III. Fribourg-en-Br., Herder, 1959, 23 × 15 cm., XIV-370 p. Prix : 28 marks.

M. le prof. Geiselmann nous livre ici le premier volume de l'œuvre monumentale qu'il a entreprise sur la notion de tradition dans l'école théologique de Tubingue. C'est par le représentant, sinon le plus célèbre, du moins le plus systématique, de cette école qu'il nous introduit dans ce « revival » du début du XIX^e^ siècle, qui a exercé une si large et si heureuse influence sur la théologie catholique. Il avait de bonnes raisons à faire valoir pour cette préférence : l'effort de pionniers comme Drey et Moehler arrive ici à son terme et aboutit à une position théologique ferme et cohérente.

Comme professeur d'exégèse, J. E. Kuhn se voit aux prises avec l'œuvre, toute négative, de D. F. Strauss sur les évangiles (1835) : Jésus, Fils de Dieu, est un mythe créé par la tradition orale. Dans sa réfutation, l'exégète insiste, à bon droit, sur le caractère historique du kérygme apostolique et en vient, par voie de conséquence, à étudier le problème de la tradition vivante dans son rapport avec l'histoire de Jésus et la foi de la communauté. Ce problème, il le reprend et l'approfondit, quand il devient professeur de dogmatique en 1839. S'inspirant d'abord de Bellarmin (deux sources de la révélation), il en vient peu à peu à retrouver et à justifier théologiquement l'intuition profonde de Moehler sur la tradition, conçue comme l'explicitation vivante du contenu de l'Ecriture, transmise par l'Eglise enseignante à travers les siècles. Il appuie cette notion de la tradition sur la vérité normative de l'Incarnation, conjuguant, sans les confondre, le principe humain et le principe divin, déjà présents et opérants dans la constitution même du Dépôt révélé. C'est ce que nous montre l'A. dans une première partie, qui retrace scrupuleusement, par un recours fidèle aux sources, l'évolution de la pensée de Kuhn.

Dans une seconde partie, on nous expose les vues de Kuhn sur l'aspect dynamique de la tradition vivante, conçue comme la dialectique objective de la révélation chrétienne. Mieux que Moehler, nous dit l'A., la rattachant au « sensus Ecclesiae », à la conscience (subjective?) de la communauté ecclésiale, Kuhn insiste à bon droit sur le caractère *objectif* de cette tradition, qui n'est rien d'autre que la vérité révélée, vivant dans la foi de l'Eglise et transmise, sous la garantie de l'Esprit, par le Magistère enseignant. L'A. montre combien le théologien s'est ici inspiré de Hegel et de sa notion d'Esprit objectif, non sans lui avoir fait subir certains correctifs avant de l'intégrer dans sa construction théologique. On est frappé de voir les ressemblances de cette conception avec la théorie plus psychologique que Newman développera dans son « Idea ». Il y a, en particulier, chez Kuhn, un effort qui mérite d'être repris et approfondi, de discerner et de distinguer ce qu'il appelle la « substance de la vérité chrétienne » de son expression temporelle, contingente, et, pour ainsi dire, accidentelle, les « concepts empiriques » d'une part, qui soutiennent et véhiculent le révélé dans

sa totalité et d'autre part les « concepts scientifiques médiats » engagés dans le processus dialectique, principal moteur, selon lui, du développement dogmatique.

Cette étude très fouillée d'une pensée systématique très ferme, mais qui, dans son effort de construction rationnelle, a un peu perdu, à notre humble avis, certaines richesses indéniables de l'intuition moehlérienne, ne peut manquer de rendre un grand service à la problématique contemporaine.

La question des rapports entre Ecriture et tradition y reçoit un traitement de faveur qui est de nature à jeter certaines clartés sur un débat toujours ouvert.

G. Dejaifve, S. J.

C. Pozo, S. J. — *La teoria del progreso dogmatico en los teologos de la escuela de Salamanca.* Coll. Bibliotheca Theologica Hispana, Serie I[a], Tomo 1. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones cientificas, 1959, 25 × 17 cm., XVIII-269 p.

Le problème du développement dogmatique est relativement récent en théologie, mais depuis les publications de Marin-Sola et de Schultes, il n'a pas cessé de stimuler la recherche positive. L'A. consacre une monographie très détaillée et très fouillée aux théologiens de l'école dominicaine de Salamanque, qui semblent bien avoir été les premiers à se poser notre problème sous l'aspect précis de la définibilité des conclusions théologiques. La période prospectée par l'A. va de 1526, premier enseignement de Fr. de Vitoria, à 1644, mort de Jean de S. Thomas, que l'A. rattache en même temps que B. Navarrete et J. Gonzalez de Albelda à la tradition salmantine.

L'objet principal de l'enquête à laquelle l'A. soumet ces divers théologiens est le problème de la certitude de foi qui s'attache aux conclusions théologiques avant et après la définition de l'Eglise, mais il éclaire très opportunément ce thème principal en interrogeant ses auteurs sur d'autres points afférents à ce problème : le domaine précis de l'infaillibilité de l'Eglise (faits dogmatiques et canonisations), la conception qu'ils se font des censures : hérésie et erreur, la nature des sources de la révélation, la valeur de l'argument patristique.

Après une esquisse de l'état de la question au moyen âge chez S. Thomas, dans la basse scolastique : Capreolus et Torquemada, et au début de la Renaissance : Cajetan, l'A. étudie tour à tour dans leur contexte à la fois historique et théologique, les grandes (et moyennes) figures de l'Ecole de Salamanque : Vitoria, le chef de file, Dominique Soto, Melchior Cano et B. Carranza ainsi que leurs émules Diego de Chaves, Ambrosio de Salazar, Juan de la Peña. Viennent ensuite Pedro de Sotomayor et Mancio, Medina et Bañez et les théologiens mineurs qui furent leurs contemporains, Juan Gallo, Juan Vicente et Pedro de Ledesma; enfin les trois théologiens dominicains, cités plus haut, héritiers de l'esprit de Salamanque et dont Jean de S. Thomas semble bien avoir représenté l'ultime éclat.

L'étude, très analytique, est bien documentée et appuyée sur une étude critique des sources, qui sont citées abondamment en notes. Ce travail probe, consciencieux et patient, constitue, à n'en pas douter, une contribution importante à notre connaissance de l'âge d'or de la scolastique espagnole sur un problème capital. On sait l'influence que l'école dominicaine de Salamanque a exercée sur les théologiens espagnols de la Compagnie de Jésus, qui pouvaient, à juste titre, se réclamer d'eux. L'A., dans sa conclusion, fait justice du reproche que Marin-Sola adresse à Molina d'avoir rompu avec la conception traditionnelle en refusant la définibilité (comme de foi divine) de la conclusion théologique : déjà Mgr Lang, par ses travaux sur le moyen âge, avait mis en question le caractère traditionnel de cette opinion. L'A. vient de nous rendre ce même service appréciable pour ce qui concerne l'école de Salamanque. Bien que la problématique contemporaine ait quelque peu modifié l'approche méthodologique de cette question délicate, c'est là sans doute un des résultats positifs précieux de cette enquête minutieuse que de nous avoir montré combien les grands scolastiques espagnols étaient conscients du rôle majeur de la foi ecclésiale dans le développement dogmatique.

G. Dejaifve, S. J.

H. Rondet, S. J. — *Les dogmes changent-ils?* Théologie de l'histoire du dogme. Coll. Je sais - Je crois. Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, 5. Paris, A. Fayard, 1960, 20 × 15 cm., 121 p. Prix : 4 N.F.

C'est une entreprise délicate que de mettre le grand public au niveau des questions complexes que se pose la théologie; celle-ci, comme toute science, ne s'accommode guère de la vulgarisation et, si vous êtes trop abstrait, on vous taxe de pédantisme. Le P. Rondet s'est très bien tiré de cette impasse en présentant en ce volume le problème (et les solutions) du développement dogmatique dans une langue qui évite à dessein toute technicité et vise à être entendue de l'homme de la rue.

Après avoir montré que le dogme a nécessairement une histoire — et ce qu'est, à vol d'oiseau, cette histoire, il choisit trois exemples concrets de développement : le dogme de la vision béatifique, l'Assomption de la Vierge, la Primauté du Pape. Il aborde ensuite les facteurs engagés dans la maturation progressive du dogme : théologie (et hérésie qui en est la déviation), piété des fidèles, vie liturgique, Magistère. Dans un chapitre plus doctrinal, il expose les diverses théories qui ont essayé d'expliquer le développement : hétérodoxes d'une part, comme celles de Harnack, Sabatier, Loisy, Tyrrell, orthodoxes de l'autre : Moehler, Newman, Blondel, de Grandmaison... (il a renoncé — et on le comprend — à un exposé de Marin-Sola).

Pour sommaire que soit cette esquisse, elle nous livre néanmoins l'essentiel de ce qu'un fidèle cultivé doit savoir pour éclairer et défendre sa foi, laissant au théologien le soin du reste. G. Dejaifve, S. J.

ŒCUMENISME

A. Bellini. — *Il movimento ecumenico.* Rome, Presbyterium, 1960, 19 × 13 cm., 179 p.

Voici un excellent petit livre sur le Mouvement œcuménique, le meilleur que nous connaissions, jusqu'à présent, comme initiation succincte, à la fois historique et théologique, émanant d'une plume catholique. L'A. retrace d'abord l'évolution du Mouvement dans les deux courants principaux, Vie et Action, Foi et Constitution, qui constitueront à l'Assemblée d'Amsterdam le Conseil œcuménique des églises. Après une description sommaire des principales Assemblées œcuméniques, l'A. présente la problématique du Mouvement et les solutions diverses qui y sont préconisées au problème de l'Unité de l'Eglise; de là, il passe à une étude critique des solutions proposées au cours des dernières conférences; il considère ensuite l'attitude des grandes confessions : anglicanisme, orthodoxie, Eglise catholique face au mouvement œcuménique, non sans y joindre un aperçu sur quelques événements plus particuliers, comme la constitution de l'église de l'Inde du Sud, aporie récente de l'église anglicane, les conversations de Malines et les développements actuels de l'œcuménisme aux U.S.A. L'essai s'achève par une étude de la signification théologique du Conseil œcuménique des églises, et quelques réflexions sur la méthode œcuménique, la théologie œcuménique et les conditions d'un œcuménisme catholique.

Ce petit volume, clair et méthodique, révèle une lecture étendue et un souci d'information exacte, mieux encore un esprit d'accueil, joint à un sens critique, qui font de lui un guide sûr. Une bibliographie judicieuse permet un complément d'information sur les thèmes traités dans ce volume, en renvoyant le lecteur aux travaux plus spécialisés émanant de théologiens catholiques. G. Dejaifve, S. J.

Weltkirchen Lexikon. Handbuch der Ökumene, hrsg. v. F. H. Littell et H. H. Walz. Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1960, 25 × 16 cm., X p., 1762 col.

Le Mouvement œcuménique, qui est, de l'avis du regretté W. Temple, l'événe-

ment le plus marquant de l'histoire de l'Eglise au XX^e^ siècle, a vu paraître déjà une littérature abondante, d'où se détachent des ouvrages de valeur comme « History of the Ecumenical Movement », édité par Ruth Rouse et Stephen Ch. Neill; il lui manquait toutefois jusqu'ici un lexikon où l'on put trouver des informations précises sur les confessions chrétiennes, leur histoire, leur dogme, leur culte et leur organisation de même que sur le grand mouvement vers l'unité qui les a animées dans le passé et les rassemble aujourd'hui; sur les personnalités qui se sont distinguées dans cette croisade, bref un Manuel de l'Œcumène qui renseignerait sur les faits et les problèmes de la chrétienté divisée.

Le présent volume, édité conjointement par Franklin Littell et Hans Hermann Walz, sur commission du *Kirchentag* évangélique allemand, remplit admirablement cette tâche. Soucieux à la fois de concision et d'objectivité, les éditeurs ont fait appel à 425 spécialistes de diverses confessions (dont les noms et les titres ainsi que les adresses figurent en appendice) et à des conseillers techniques, universellement renommés dans le Mouvement œcuménique, comme les professeurs Florovsky, Freytag, Keller, Kraemer, Kenneth Scott Latourette, le Bishop Stephen Neill, les prof. Reinhold Niebuhr et Skydsgaard. Un exemple peut suffire pour montrer l'heureux choix des collaborateurs : les questions touchant à l'œcuménisme ont été traitées successivement par Visser 't Hooft, secrétaire général du C.Oe.E. (*Oekumenisch*; *Oekumenische Bewegung*), par le prof. W. M. Horton, auteur d'un livre remarqué sur la théologie œcuménique (*Oekumenische Theologie*), par l'éditeur Walz lui-même, directeur de la section Oecuménè (*Oekumenische Rat der Kirchen*), par le prof. Wolf, directeur de l'Institut œcuménique de Bossey (*Oekumenische Institut*).

Le prof. Meinhold, directeur des deux sections « églises et confessions » et « histoire des églises et des dogmes » est l'auteur de plusieurs articles importants concernant l'histoire de l'œcuménisme, comme « Tentatives d'union » (*Einigungsbestrebungen*), « Histoire de l'Eglise et comment on l'écrit » (*Kirchengeschichte, Kirchengeschichtsschreibung*), histoire de la Papauté, de la Réforme, etc. L'article sur l'église orthodoxe est du prof. Alivisatos et d'autres articles concernant l'orthodoxie émanent d'œcuménistes connus, p. ex. le prof. Zander : « Hiérarchie orthodoxe ».

Pour tout ce qui concerne l'Eglise catholique romaine, qui se voit attribuer la part du lion, on a eu recours, souvent mais non exclusivement, à des auteurs catholiques, par ex. l'article *Katholizität* est signé du prof. Brandenburg, mais d'autres articles comme *Katholizismus, Katholische Aktion, Kurie* (*römische*), *Konzil von Trient, Hierarchie, Messe* et *Orden und Kongregationen* n'émanent pas tous de spécialistes aussi connus.

Il y a, il faut en convenir, une part d'arbitraire dans la détermination même des articles : pourquoi un article sur les jésuites et pas sur les dominicains, ni les bénédictins? Sans doute on trouve ces deux derniers ordres mentionnés sous les rubriques *Mönchtum* et *Orden*, mais on ne les a pas autrement honorés d'une mention spéciale : peut-être la Compagnie de Jésus (*Jesuitenorde*) n'a-t-elle dû cet honneur qu'au fait qu'elle est considérée par l'auteur comme le dernier bastion de l'ultramontanisme?

On trouvera sans doute en une telle multiplicité de collaborateurs une grande variété d'opinions et de jugements de valeur, car, en dépit d'un effort d'objectivité, on ne dépose pas aussi aisément sa mentalité confessionnelle; mais l'inspiration générale du Lexique me paraît néanmoins excellente et son information aussi étendue que bienveillantes ses appréciations. Le manuel est muni de bonnes planches, de reproductions et de graphiques illustrant plus d'un article; en particulier les reproductions sur l'art religieux me paraissent de très bon goût. Un Index de matières très détaillé et un Index des abréviations, fréquentes mais non importunes, en rendent la consultation aisée.

Ce manuel de l'œcuménisme paraît l'indispensable instrument de travail pour quiconque — spécialiste ou profane — veut se documenter rapidement et sûrement sur toutes les confessions chrétiennes dans leur quête passée et présente de l'*Una Sancta*.

G. Dejaifve, S. J.

M. Roesle et O. Cullmann. — *Begegnung der Christen.* Studien evangelischer und katholischer Theologen. Francfort s/M., J. Knecht, 1959, 24 × 16 cm., 696 p. Prix : 28 marks.

On ne pouvait, assurément, mieux honorer les 70 ans du Dr Otto Karrer, ce pionnier si méritant du rapprochement entre chrétiens et l'un des théologiens œcuménistes les plus en vue de notre époque, qu'en lui offrant ce Symposium sous le titre évocateur de « Rencontre des chrétiens ». C'est, en effet, sous le signe d'un dialogue amical que ses nombreux amis des deux confessions, catholique et évangélique (luthériens aussi bien que réformés), évoquent tour à tour les grandes questions controversées entre Rome et la Réforme, qui nous séparent encore et pour une part déjà nous rapprochent : Jésus et l'Eglise, l'unité de l'Eglise dans le N.T., Ecriture et tradition, Foi et sacrement, Ministères et communauté, Justification et sanctification, S. Pierre, le Roc, et la fonction de Pierre dans l'Eglise primitive, tous thèmes bibliques à propos desquels s'expliquent des exégètes et théologiens de renom comme Kinder, Asmussen, Stauffer pour n'en citer que quelques-uns du côté évangélique, Schlier, Geiselmann, Walter, Küng du côté catholique.

C'est autour de la Réforme et de ses problèmes que gravite évidemment la majeure partie des contributions : « Confession d'Augsbourg et Concile de Trente dans la perspective œcuménique » de M. Lackmann et Mgr Jedin; « La Réforme dans le jugement des réformateurs » de K. Kindt; « Le renouveau liturgique » (W. Stählin et Kahlefeld) et quelques thèmes tout aussi controversés, comme « La Vierge Marie, image de la grâce et de la sainteté » et « Les études théologiques - Présent et avenir », qui montrent que le problème est aussi aigu dans les deux confessions.

D'autres travaux, de portée plus universelle, nous paraissent devoir retenir l'attention des œcuménistes. Signalons parmi ceux-ci les deux études de H. Dombois et Y. Congar sur la « Division dans la foi et la problématique de l'unité »; « Le schisme empirique et l'unité à réaliser », où J. J. von Allmen présente des réflexions très pertinentes et A. Brandenburg esquisse sa méthode de travail dans les recherches sur la théologie de Luther; enfin « Les récents développements sur le chemin de l'unité » dans le protestantisme et le catholicisme (R. Mumm et Sartory) jalonnent la route parcourue depuis quelques décades et laissent entrevoir un avenir plein de promesses.

Une notice autobiographique du jubilaire et un excellent index bibliographique de ses œuvres complètes (brochures, articles et recensions compris) ont été fort judicieusement ajoutés à cet ouvrage, un des meilleurs parus, à notre avis, ces derniers temps, dans le domaine de l'œcuménisme. G. Dejaifve, S. J.

Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise. Editions de Chevetogne, 1960, 23 × 14 cm., xx-348 p. Prix : 210 frs.

C'est un thème d'une brûlante actualité que traite ce volume d'études sur la vie conciliaire de l'Eglise, sujet des Journées œcuméniques de Chevetogne en 1959. Le champ d'investigations était vaste, mais les organisateurs des Journées aussi bien que les spécialistes chargés de le prospecter ont su choisir judicieusement les points cruciaux de leur enquête si bien qu'en fin de compte, nous est offerte une perspective générale sur l'histoire et la théologie de la conciliarité dans l'Eglise.

La période des cinq premiers siècles est plus familière aux théologiens et les trois premiers chapitres de Dom Botte sur « Collégialité dans le N.T. et les Pères apostoliques », de Dom Marot sur « Les conciles anténicéens » et du P. Camelot, O.P. sur « Les Conciles des IV^e^ et V^e^ siècles », tout en nous rappelant des choses connues, dégagent très clairement l'origine et la lente progression de la vie conciliaire durant l'âge d'or de l'Eglise unie, âge d'or dont le P. Congar montre la valeur normative dans une note très documentée sur « la primauté des quatre premiers conciles œcuméniques » dans la tradition de l'Eglise latine jusqu'à la Réforme. C'est une esquisse plus sommaire des quatre Conciles suivants

que nous donne le prof. Alivisatos, d'Athènes, seul collaborateur non catholique à ce recueil, mais avec le Ch. Fransen, nous sommes initiés à une période moins connue, « Les conciles médiévaux », dont le distingué canoniste cherche à déterminer, à fleur de textes, pour ainsi dire, l'ecclésiologie et en particulier, la conception que les premiers Conciles du Latran se font du pouvoir du Pape. Suivent trois fortes études, dues à des historiens de métier, l'une sur le « Conciliarisme aux conciles de Constance et de Bâle », où le P. de Voogt, le grand spécialiste de l'hérésie hussite, pose avec netteté, sur la foi de textes clairs qu'on cherche trop souvent à éluder, des questions précises et... pertinentes aux théologiens dogmatiques; la seconde sur « l'accord gréco-latin au Concile de Florence » par le P. Gill, auteur d'un admirable volume de synthèse sur l'histoire de ce Concile; enfin une troisième sur le « Concile de Trente », que M. Dupront, de l'Université de Paris, nous restitue d'une façon très vivante dans son contexte humain et sociologique, perspective à laquelle nous ont peu habitué jusqu'ici les historiens de l'Eglise. Avec « l'ecclésiologie au Concile du Vatican » de M. le ch. Aubert, nous revenons sur un terrain plus familier, encore que mal connu, tant qu'on ne s'attache pas à replacer les textes définis, comme il le fait fort à propos, dans la contexture vivante qui les a vu naître. En guise de conclusion, le P. Congar cherche à établir le bilan des conférences, à noter les points d'accord et d'opposition, à esquisser les linéaments d'une théologie conciliaire, peu honorée dans l'état actuel de notre enseignement théologique, et il ouvre par là bien des questions, propres à stimuler la sagacité des théologiens.

On ne pourrait trop souligner l'importance de ce volume et de ces études; elles montrent à l'évidence que la recherche patiente et obstinée des « vetera » de notre tradition catholique ne peut manquer de faire surgir des points de vue apparemment nouveaux, qui n'étaient qu'oubliés et que nous rappelle fort opportunément la mémoire fidèle de l'histoire. G. Dejaifve, S. J.

M. Villain. — *La prière de Jésus pour l'unité chrétienne.* Coll. Eglise vivante. Paris-Tournai, Casterman, 1960, 21 × 15 cm., 152 p. Prix : 63 frs b.

Cette méditation sur la prière sacerdotale de Jésus dans S. Jean, s'inscrit dans la ligne de l'« œcuménisme spirituel » préconisé par l'abbé Couturier. Après avoir marqué la place de cette prière de Jésus dans la conjoncture œcuménique actuelle, le P. Villain en traite quelques thèmes majeurs : l'heure (de Dieu), la gloire, le Nom, les apôtres, les croyants, l'Unité, le Monde, la volonté du Christ. Il le fait avec une connaissance si intime et familière de l'Ecriture sainte que cette méditation en devient une prière « œcuménique » où tous les chrétiens peuvent communier à l'unisson.

Ce beau livre, écrit avec cœur et un sens averti des besoins spirituels de l'Eglise, sera accueilli avec reconnaissance par tous ceux qui, à la veille du Concile, veulent s'élever au niveau des grandes intentions du Christ sur son Eglise.

G. Dejaifve, S. J.

J. Meyendorff. — *L'Eglise orthodoxe hier et aujourd'hui.* Coll. Les univers. Paris, Edit. du Seuil, 1960, 21 × 14 cm., 203 p.

Ce volume constitue une esquisse de l'histoire et de la situation présente de l'Eglise orthodoxe. Après deux chapitres préliminaires sur l'Eglise primitive et l'Eglise des sept conciles, l'A. retrace brièvement les événements qui ont amené le schisme au XI^e^ siècle et les tentatives d'union qui y ont fait suite jusqu'au Concile de Florence; il décrit l'héritage byzantin que l'on retrouve dans la structure canonique, liturgique et la spiritualité monastique des églises d'Orient, leur résistance à l'Islam et à la Réforme et les diverses confessions de foi (P. Moghila, Dosithée) que cette réaction a suscitées aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles; il évoque enfin, en quelques pages très denses, l'histoire de l'église russe, depuis ses origines jusqu'à l'installation du régime communiste. Vient ensuite un chapitre très intéressant et bien documenté sur la situation présente des églises orthodoxes dans le monde. Deux chapitres plus doctrinaux achèvent cette présentation, l'un sur la doctrine et la spiritualité, l'autre sur les positions ecclésiologi-

ques de l'Orthodoxie (celles du moins que certains théologiens défendent actuellement).

Bien que l'un ou l'autre jugement sur l'Eglise catholique et son dogme appellent quelques réserves et que certains schèmes historiques commodes soient sujets à caution (entre autres, celui, hérité de Khomiakov, qui lie la Réforme du XVI[e] siècle au déséquilibre doctrinal et ecclésiologique de l'Eglise latine, après sa séparation d'avec l'Orient), cette petite histoire de l'Orthodoxie est excellente et mérite de s'incrire, à côté de l'essai doctrinal du P. Boulgakov, parmi les initiations les mieux réussies à l'Eglise orthodoxe. G. Dejaifve, S. J.

E. Molland. — *Christendom.* The Christian Churches, their Doctrines, constitutional Forms and Ways of Worship. Londres, Mowbray, 1959, 22 × 14 cm., xiv-418 p. Prix : 35 sh.

Parmi les travaux récents, relevant de la *Konfessionskunde,* domaine de l'étude comparée des diverses confessions chrétiennes, l'ouvrage du prof. Molland (église luthérienne de Norvège) se distingue à la fois par son information précise et « up to date », sa concision et le vaste rayon de son enquête, qui embrasse toutes les communautés chrétiennes se réclamant du Christ, jusques et y compris les systèmes religieux possédant des éléments empruntés au christianisme, p. ex. les Unitariens, la « Christian Science », les témoins de Jéhovah et les Mormons. A vrai dire, un bon nombre de ces « églises » ou communautés sont traitées assez sommairement, comme les « Disciples of Christ » (une page et demie), dont l'influence dans le mouvement œcuménique dépasse largement leur importance numérique (2 millions en 1947) et les Pentecostalistes (5 pages) qui sont plus nombreux et qu'on ne peut guère juger honnêtement du seul point de vue doctrinal. Par contre, les grandes confessions sont très généreusement représentées : église orthodoxe et autres églises orientales (30 pp.), l'église catholique romaine (85 pp.), l'église et la communion anglicane (37 pp.), le luthéranisme (50 pp), les églises réformées (20 pp.). A leur propos, l'A. nous donne une esquisse historique subtantielle, décrit leurs caractères principaux, évoque leur doctrine, leur culte, leur organisation et leur spiritualité et retrace l'histoire des dernières années. A ces grandes confessions sont rattachées les églises qui leur sont apparentées : vieux catholiques et Irvingistes, église de l'Inde du Sud, Frères Moraves, Méthodistes, Congrégationalistes et Baptistes ainsi que les groupements nés d'autres « réveils » comme l'Armée du salut, les Frères de Plymouh, l'église de la nouvelle Jérusalem (Swedenborg), Adventistes et Société des Amis (Quakers) à propos desquels les informations essentielles nous sont données.

Le but de l'A. est purement descriptif et d'information ; s'il n'est guère possible, néanmoins, en pareil domaine, de s'abstenir de tout jugement, l'A. le fait avec bienveillance et sympathie et avec un « fair play » qui n'épargne pas sa propre confession. Un bon appendice sur le mouvement œcuménique jusqu'à Amsterdam et les tentatives de réunion ainsi qu'un excellent index bibliographique sur les confessions étudiées recommandent cet ouvrage comme le parfait vade-mecum du chrétien, cherchant à en savoir davantage sur ses frères en Jésus-Christ.

G. Dejaifve, S. J.

MARIOLOGIE

Maria et Ecclesia. Acta Congressus Mariologici-Mariani in Civitate Lourdes anno MCMLVIII celebrati. Rome, Academia Mariana Internationalis, 1959-1960, 24 × 17 cm. 9 vols. — Vol. II : *De munere et loco quem tenet beata Virgo Maria in Corpore Christi Mystico,* xii-488 p. — Vol. III : *De parallelismo Mariam inter et Ecclesiam,* viii-660 p. — Vol. IV : *Cooperatio B.V. Mariae et Ecclesiae ad Christi redemptionem,* xii-538 p. — Vol. VIII : *Maria et Vita Ecclesiae eucharistica,* viii-136 p. — Vol. X : *Maria et christiani ab Ecclesia separati,* xii-243 p. — Vol. XI : *Maria et*

apostolatus Ecclesiae, VIII-268 p. — Vol. XIII : *De miraculis et sanationibus Lourdensibus,* XII-335 p. — Vol. XV : *Maria et ars religiosa praesertim respectu habito ad parallelismum Mariam inter et Ecclesiam,* VII-366 p. — Vol. XVI : *Instauratio regni Christi per regnum Mariae. Relationes sessionum generalium Congressus Mariani,* XII-246 p.

II. — Les rapports des séances générales du Congrès de Lourdes sont en grande partie dominés par la question de la coopération de Marie à la rédemption. Dans le rapport initial, le P. H. M. Köster distingue à ce sujet deux types de théorie, qu'il appelle christotypique et ecclésiotypique; le premier envisage le rôle de Marie par ressemblance à celui du Christ Rédempteur, tandis que le second met l'accent sur la ressemblance avec l'Eglise rachetée. L'auteur fait sentir sa préférence pour le second, et il présente à nouveau, sous le nom de voie ecclésiotypique, l'interprétation personnelle qu'il avait proposée dans ses livres, et qui considère Marie comme recevant l'alliance de Dieu au nom de l'humanité. C'est suivant une autre division que le P. J. A. de Aldama examine les théories de la coopération à la rédemption : Marie uniquement passive, uniquement active, à la fois passive et active; il montre que, d'après les documents pontificaux, c'est cette dernière manière de voir qui doit être adoptée. Si on voulait transposer cette conclusion dans la terminologie employée par le P. Köster, il faudrait dire que la coopération de Marie doit être conçue à la fois dans la ligne christotypique et dans la ligne ecclésiotypique, car elle est à la fois une action unie à celle du Christ et un accueil du salut au nom de l'Eglise. Dans le sens de cette position équilibrée et synthétique va l'exposé de Mgr Philips, qui, analysant les rapports entre Marie et l'Eglise, souligne que Marie est à la fois dans l'Eglise et au-dessus d'elle. Au-dessus de l'Eglise : cette position transcendante est appuyée par le P. M.-J. Nicolas, qui parle d'une appartenance de Marie à l'ordre hypostatique et en précise brièvement le sens, d'après une étude publiée antérieurement. D'autre part, dans la rédemption, Marie a tenu la place de l'Eglise : le P. M. Bélanger explique à quelle réalité correspond pour Marie le titre de « Ecclesiae vicaria ». D'autres exposés concernent l'Annonciation (Malo), la maternité de Marie à l'égard de la Tête du Corps Mystique (Garcia Garcés), la relation de Marie avec l'Eucharistie (Parente), la causalité instrumentale de Marie dans la distribution des grâces (Roschini), le rôle de Marie dans la conservation et la propagation de la foi (Fenton), la dévotion mariale (Ciappi), le principe premier de la mariologie, qui, selon A. Müller, réside dans l'analogie entre Marie et l'Eglise; les faits de Lourdes (Muñoz Vega, Laurentin, Laffon). Deux études sont consacrées au sacerdoce de Marie : le P. Doronzo attribue à Marie un ministère proprement sacerdotal, qu'il définit par la coopération au sacrifice, tandis que le P. C. Koser exclut tout sacerdoce ministériel et essaie de préciser quelles notions de sacerdoce se vérifient en la Corédemptrice; on peut néanmoins se demander si cette attribution du sacerdoce à Marie est heureuse et ne comporte pas bien des dangers de confusion. Signalons que, dans son allocution finale, le cardinal Tisserant, en rappelant le vœu émis par le cardinal Mercier, souhaite la définition de la médiation universelle de Marie, ou de sa maternité spirituelle, « ou plus justement encore, dit-il, de l'*Alma Socia Christi Redemptoris* ». Il approuve en même temps un vœu émis dans le Congrès de Lourdes, en vue de l'instauration d'une fête de l'Associée du Rédempteur, au vendredi de la Passion.

III. — C'est la Société Mariologique allemande qui a la part prépondérante dans le volume III, où sont analysés les rapports entre Marie et l'Eglise suivant l'Ecriture, la Tradition, le Magistère et la raison théologique. Quelques-unes des études émanent d'autres auteurs, notamment italiens. Les textes scripturaires font l'objet de quatre travaux (Flessenkemper, Kassing, Spedalieri, Gallus). Le chapitre XII de l'Apocalypse retient surtout l'attention, et son interprétation demeure discutée : tandis que le P. Flessenkemper et le P. Spedalieri identifient la femme avec Marie, le P. Kassing l'identifie avec l'Eglise et estime que la maternité n'est attribuée à Marie qu'à titre de membre de l'Eglise. Le P. Flessenkemper s'est efforcé de mettre ce texte en rapport avec les textes de l'évan-

gile de saint Jean; il veut démontrer, dans la ligne des idées de Scheeben, que le vocable « femme » signifie « épouse », mais il paraît excessif de vouloir trouver ce sens dans le mot prononcé à Cana et au Calvaire, et de prétendre que Jésus a voulu interpeller à ce moment sa mère comme son épouse. Parmi les études sur la patristique (Llopart, Krüger, Söll, Huhn, Dietz), mentionnons l'analyse des textes de saint Augustin : contre l'opinion tenue par Hofmann, Friedrich et A. Müller, le P. Dietz montre que saint Augustin a affirmé la maternité universelle de Marie, et que l'idée de cette maternité par rapport aux membres du Corps Mystique contient une orientation vers l'idée d'une maternité par rapport à l'Eglise elle-même; il s'appuie sur le texte où l'évêque d'Hippone déclare que Marie est mère des membres, « parce qu'elle a coopéré par sa charité (à obtenir) que les fidèles naissent dans l'Eglise ». Les études de théologie médiévale concernent les commentaires du Cantique des Cantiques (Riedlinger), Rupert de Deutz (Spilker), saint Albert le Grand (Fries), Denis le Chartreux (Bauducco). Le travail consacré par C. Binder à la thèse selon laquelle la foi de l'Eglise est demeurée uniquement en Marie lors de la Passion, va du moyen âge à nos jours. Dans son étude sur la théologie allemande du XIX[e] siècle avant Scheeben, Mgr Brosch souligne surtout la doctrine de J. Th. Laurent. En dehors de l'étude sur les encycliques de Léon XIII (Quadrio), les autres études sont du domaine plus directement spéculatif : la relation Marie-Eglise dans les décrets divins (Rosini), dans la perspective des autres vérités mariologiques (Bertetto), dans la confrontation avec la relation Christ-Eglise (Mühlen). Cette dernière étude envisage un point fondamental qui intéresse la méthode théologique à respecter dans la détermination des rapports entre Marie et l'Eglise : le Christ est le premier modèle de l'Eglise, et c'est à partir de cette vérité essentielle qu'il faut essayer de comprendre comment, à un titre secondaire mais en véritable association avec le Christ, Marie est type de l'Eglise.

IV. — Le thème de la Corédemption dans les rapports de Marie et de l'Eglise avait été plus spécialement confié à la Société Mariologique Canadienne; néanmoins, le volume comprend des contributions d'auteurs d'autres nationalités. Une bonne présentation du problème de la corédemption tel qu'il se pose dans la théologie contemporaine est faite par le P. E. Lamirande : les divers aspects de ce problème y sont fort bien mis en lumière, ainsi que les positions différentes adoptées à leur égard. Parmi les études sur l'histoire de la tradition, il y a un panorama patristique donné par le P. W. Sebastian, l'exposé de la doctrine de S. Léon le Grand et de celle de S. Bonaventure, respectivement par A. Spindeler et le P. Crisostomo de Pamplona, et surtout une analyse fouillée des textes de S. Irénée, par le P. D. Unger. Celui-ci montre bien le rôle que l'évêque de Lyon attribue à Marie dans l'économie du salut, rôle qui s'oriente dans le sens de la corédemption, même s'il n'est pas défini explicitement comme coopération immédiate à la Passion. Parmi les études spéculatives, il y a plusieurs essais d'explication de la corédemption. Le P. Ildefonso de la Inmaculada s'appuie sur le principe de l'unité de la rédemption dans l'intention divine pour affirmer que l'humanité a été rachetée grâce aux mérites de Marie unis à ceux du Christ. Il n'évite pourtant pas de cette manière la difficulté qu'il voudrait éluder, car si les mérites de Marie dépendent, dans leur origine, de ceux du Christ, il y a lieu d'admettre un mode singulier d'application de la rédemption à Marie. Le P. Korošak, en s'inspirant des vues du P. Guérard des Lauriers, cherche à expliquer la corédemption par le fait que Marie aurait incliné la volonté de Jésus à subir la Passion. De son côté, le P. Alfaro ne va pas aussi loin dans ses affirmations, car, s'il parle de coopération immédiate, il l'entend simplement d'une coopération à l'Incarnation rédemptrice. On doit relever l'intérêt de l'étude du P. Gauthier sur la nature du mérite rédempteur en Marie. Alors que le P. Ferland affirme un mérite d'hypercongruité, le P. Gauthier prétend que ce mérite est celui de condignité relative, et l'on ne peut nier que ses arguments aient une force convaincante. Les autres travaux concernent la valeur rédemptrice des douleurs de Marie (Garrigou-Lagrange), la corédemption mariale et l'unicité de la médiation du Christ (Roy), la corédemption et l'amitié divine (De Koninck), Marie et l'Eglise dans la rédemption (Théorêt), la corédemption selon les enseignements de Pie XII (Pilote), Marie et l'Eglise dans la distribution des grâces (Guindon), la corédemption et le rosaire (Masson).

VIII. — Le volume qui étudie les rapports entre Marie et le sacrement de l'Eucharistie débute par une analyse du rôle joué par Marie au sacrifice de la messe. Pour montrer ce rôle unique, le P. F. M. Franzi s'appuie avec raison sur la mission corédemptrice de Marie : puisque le sacrifice de la messe renouvelle celui de la croix, Marie doit remplir dans le sacrifice de la messe un rôle analogue à celui qu'elle a rempli dans le sacrifice du Calvaire. La participation de la Vierge est donc intérieure au sacrifice; toutefois, il ne faudrait pas accentuer une opposition en déclarant que la participation de l'Eglise à la messe est simplement extérieure, car le sacrifice de l'Eglise est vraiment incorporé au sacrifice du Christ, et la messe n'a de sens que par là. Mgr Parente souligne l'influence que Marie exerce sur l'Eglise et son unité par sa relation au mystère eucharistique, et le P. R. Spiazzi développe le même thème. Le P. A. Vaccari analyse les éléments du récit des noces de Cana qui permettent déjà d'entrevoir l'association de Marie à l'œuvre du salut et à l'institution du sacrement de l'Eucharistie. Notablement plus longue est l'étude du P. G. Vassalli sur la communion de Marie chez les théologiens du XIII[e] et du XIV[e] siècle. Le témoignage du *Mariale*, bien qu'on ne puisse plus l'attribuer à S. Albert le Grand, demeure important dans ce domaine. L'auteur incline plutôt, à la suite d'une comparaison de textes, à admettre la dépendance du *Mariale* à l'égard d'Engelbert d'Admont; mais cette comparaison nous paraîtrait manifester une dépendance inverse, et donner raison sur ce point à l'opinion de Korošak, Pelster et Lottin. Ceci n'est d'ailleurs qu'un détail, et n'infirme point la valeur de l'étude, fort sérieusement menée, du P. Vassalli, étude qui tend à mieux faire comprendre comment Marie est le modèle des chrétiens dans la participation au repas eucharistique.

X. — Quelles sont les positions des orthodoxes et des protestants dans le domaine de la mariologie, en rapport avec la conception de l'Eglise? La question est traitée par les abbés P. Gherman et J. Vodopivec. Les théologiens orthodoxes veulent s'en tenir au cadre des définitions d'Ephèse et de Chalcédoine, et restent étrangers aux développements de la théologie occidentale sur les privilèges et le rôle sotériologique de Marie. Chez les protestants, un désaccord plus fondamental avec la pensée catholique résulte des divergences doctrinales sur la nature de la grâce, vu que Marie est le type de la créature ennoblie par la grâce. Dans le dialogue œcuménique, les attitudes concernant la théologie mariale ne peuvent faire abstraction des attitudes concernant l'Eglise et son magistère infaillible. Plus technique est l'étude du P. B. Schultze sur Marie et l'Eglise dans la théologie russe de la Sophia; elle porte sur les théories de Soloviev, Florensky, Bulgakov, Trubeckoj, Karsavin. Après des vues générales du P. Boyer sur Marie, espérance pour l'unité chrétienne, viennent un aperçu de l'influence de Marie sur les conversions (E. D. Benard), et une investigation sur les opinions des religieux anglicans en matière de doctrine mariale (K. F. Dougherty). Cette dernière enquête présente un intérêt tout particulier. L'auteur a envoyé un questionnaire aux Supérieurs des 52 sociétés religieuses d'anglicans en Grande-Bretagne. Les 22 réponses obtenues témoignent que ces religieux admettent tous Marie comme Mère de Dieu; presque tous croient à l'Immaculée Conception, à la virginité perpétuelle, à l'Assomption; les « oui » et les « non » se partagent de manière plus égale en ce qui concerne la corédemption, la dispensation de toutes les grâces, la royauté sur l'univers, mais là encore le nombre des « oui » montre que bien des religieux anglicans sont très proches des positions de la doctrine catholique, ou même les adoptent intégralement.

XI. — Le rôle de Marie dans l'apostolat de l'Eglise était le thème confié à la Société Mariologique d'Amérique. Aucun des rapports contenus dans le vol. XI ne traite de la doctrine générale des rapports de Marie avec l'apostolat, sinon la brève introduction du Mgr J. C. Fenton. Cependant des éléments doctrinaux apparaissent dans l'étude du P. R. T. A. Murphy sur le « Magnificat ». Les autres contributions ont pour sujet un secteur particulier de l'apostolat : l'Action Catholique (A. J. Robichaud), les Congrégations (J. J. Mcquade), la Légion de Marie (R. M. Charest), la vie missionnaire au moyen âge (E. M. Burke), les conquêtes missionnaires des Espagnols et des Portugais (M. A. Habig), la dévotion mariale durant la période coloniale des Etats-Unis (E. B. Gallagher), la famille catholique américaine (A. Boedekker). Enfin, un récit nous est donné des circonstances qui ont amené la proclamation de Marie Imma-

culée comme Patronne des Etats-Unis, avec les conséquences de cet événement (F. J. Connell), et le volume se termine par une présentation des publications théologiques américaines en mariologie depuis 1908 (P. C. Hoelle).

XIII. — Le volume présente un double intérêt, théologique et médical. Le P. Balić montre d'abord le problème d'actualité posé par les miracles de Lourdes; on sait que la réalité de ces miracles a été attaquée par le livre tendancieux de M^me^ Valot. Mais avant d'en venir aux questions proprement médicales, il importe de rappeler la doctrine du miracle. Après une introduction du cardinal Cicognani, le P. Dhanis expose ce que la théologie dit essentiellement du miracle : prodige à la fois physique et religieux, qui n'a pas seulement une transcendance physique mais également une transcendance séméiologique. Car ce qui justifie finalement le miracle, c'est qu'il est le signe d'un ordre de grâce : signe de la grâce guérissante, signe de la grâce élevante, signature apposée par Dieu à la Révélation. Cet exposé d'ensemble est suivi de considérations théologiques sur les miracles de Lourdes, par le P. Garrigou-Lagrange et par le P. A. M. Javierre; d'autre part, Mgr S. Romani explique les conditions de vérification des miracles dans les causes de béatification et de canonisation. La parole est également donnée à plusieurs médecins, qui énoncent les réactions du médecin catholique devant le miracle, ainsi que les exigences de la science médicale pour la constatation valable des miracles (Thiébaut, Bariéty, Mauriac, Van der Schueren, Salmon, Olivieri, Pélissier). En ce qui concerne le Bureau Médical de Lourdes, il a été l'objet de certaines critiques, et le Prof. Van der Schueren émet à son sujet des suggestions et des souhaits; ce Bureau a déjà été complété par un Comité médical international, qui siège à Paris et examine les cas en deuxième ressort.

XV. — L'étude de l'art chrétien ne tend pas seulement à fournir une illustration de la doctrine, mais à ajouter le poids d'un témoignage de la foi. Aussi est-ce avec raison que dans le Congrès Mariologique de Lourdes, on a pris attention aux manifestations de l'art qui pouvaient éclairer les relations entre Marie et l'Eglise. Une étude générale du P. R. Spiazzi et de R. U. Montini montre d'abord comment l'art marial a été le reflet de la vie de l'Eglise au cours des siècles : Eglise des catacombes, des basiliques, des cathédrales, de l'humanisme, de l'âge moderne, de la désolation. Puis viennent des études particulières : l'art figuratif sicilien (Rotolo), la « Femme enveloppée de soleil » de l'Apocalypse dans l'art flamand de la Renaissance (Smeets), les apparitions de Lourdes dans l'art contemporain (Lépicier), l'influence des évangiles apocryphes sur l'iconographie mariale (Goubert), la mort de la Vierge dans l'art marial (Roschini), la poésie et l'art marial dans le Tiers-Ordre franciscain (Chiminelli), la maternité spirituelle de Marie dans la littérature italienne (De Simone), Marie dans la « Divine Comédie » (Ragazzini), la Vierge dans les chants et légendes populaires de Bulgarie (Gagov), et dans la poésie religieuse bulgare (Plačkov), la « vie de Marie » de Rilke (Fabro), Marie dans le chant liturgique et dans la poésie lyrique chantée du moyen âge (Anglés). Le volume comporte plus d'une cinquantaine de planches illustrées.

XVI. — On sait que le Congrès Mariologique International, dont les actes sont publiés en 15 volumes, s'accompagne d'un Congrès Marial, qui n'a pas pour but l'étude de la doctrine mais se présente comme une manifestation de dévotion en l'honneur de Notre-Dame, et s'adresse à la foule des fidèles. En réalité, c'est d'ailleurs le Congrès Mariologique qui est venu s'ajouter au Congrès Marial, car celui-ci était historiquement le premier; à Lourdes, le III^e^ Congrès Mariologique coïncidait avec le X^e^ Congrès Marial International. Le vol. XVI reproduit les sermons et allocutions qui ont été tenus au cours de ce Congrès, par des cardinaux et des évêques, ainsi que le message du Pape Pie XII. Parmi ces allocutions, bornons-nous à signaler celle de Mgr Sloskans : « Marie et l'Eglise souffrante », car elle attire notre attention sur une plaie très douloureuse de l'Eglise d'aujourd'hui, en mentionnant l'espoir d'un meilleur avenir. Cet espoir, c'est la dévotion à Marie : l'Esthonie et la Lettonie sont fières de se nommer *Terra mariana* depuis le XIII^e^ siècle; la Pologne a une confiance illimitée à Notre-Dame de Czestochowa; la Hongrie a été vouée à la Sainte Vierge par le roi saint Etienne; les nations limitrophes de la Russie, l'Ukraine, la Biélorussie et la Lithuanie, ont une dévotion particulière à Notre-Dame de

Żyrowice et à celle d'Ostra-Brama à Wilno. Et l'on sait que la Russie a été consacrée par Pie XII au Cœur Immaculé de Marie. Là apparaît, de façon émouvante, le lien vivant entre Marie et l'Eglise. J. Galot, S. J.

Estudios Marianos. Año XIX. Volumen XXI. Madrid, Editorial Coculsa, 1960, 24 × 17 cm., 495 p. Prix : 150 ptas.

La 19e réunion de la Société Mariologique Espagnole avait pour thème d'études la virginité de Marie. Le fondement scripturaire fait d'abord l'objet de trois analyses : les affirmations de S. Matthieu et de S. Luc (A. de Villalmonte), l'Ancien Testament et l'Apocalypse (M. Peinador), la déclaration : « Quoniam virum non cognosco » (P. Franquesa). Ensuite viennent des études sur les témoignages de la tradition : S. Grégoire de Nysse (M. Gordillo), les Pères du IVe et du Ve siècle (A. Rivera), S. Ildefonse de Tolède (J. M. Cascante), la liturgie (M. Garrido), les témoignages patristiques sur le lien entre la virginité et la maternité (F. Solá et A. Briva), les témoignages de la tradition sur la conception virginale (O. Dominguez) et sur le vœu de virginité (E. San Martin de la Inmaculada). Deux travaux ont un objet plus particulier : le P. D. Fernandez expose la théorie de Mitterer sur l'enfantement virginal et essaie de la réfuter ; d'autre part, un aperçu du thème de la maternité virginale de Marie dans la poésie espagnole nous est donné par L. Herrán. Le plus grand intérêt théologique de ce volume se trouve dans l'appréciation d'un principe doctrinal énoncé il y a plusieurs années par le P. Bover : le principe de la virginité transcendante de Marie. Par cette « virginité transcendante », le P. Bover entendait une grâce surnaturelle qui s'accompagne du don préternaturel de l'intégrité la plus parfaite, et qui oriente la génération virginale vers la production du Fils de Dieu incarné ; il y aurait eu dès lors, dans le corps même de Marie, une disposition virginale spécialement mise par Dieu et exigeant la maternité divine. Ce principe est jugé excessif par le P. Solá, qui conteste la nécessité d'admettre pareille grâce pour expliquer la maternité divine, et par A. Briva, qui rétablit le sens plus traditionnel selon lequel on peut parler d'une virginité transcendante en Marie, virginité qui s'allie à une plénitude de grâce et à l'immunité vis-à-vis de toute concupiscence, et qui, sans exiger la maternité divine, est consacrée par elle. J. Galot, S. J.

R. Laurentin. — *Court traité de théologie mariale.* 4e édit., Paris, Lethielleux, 1960, 25 × 16 cm., 170 p. Prix : 9,75 N.F.

L'auteur a eu l'excellente idée de mettre à jour son traité qui, on le sait, est placé sous le signe du développement, puisque les deux parties s'intitulent « Développement de la doctrine mariale » et « Développement de la destinée de Marie ». Il a remanié et amplifié bon nombre de passages, a supprimé la table rectificative de la patrologie, mais a ajouté par contre des notes-annexes sur Marie dans l'Ancien Testament, dans les apocryphes de l'enfance, sur les origines du titre de Theotokos et la première fête mariale en Occident. Une bibliographie renseigne les ouvrages et articles les plus importants. Le traité ne s'adresse pas seulement aux étudiants de théologie, mais vise plus encore à donner au grand public un aperçu de la doctrine mariale dans ses lignes essentielles, selon son développement historique et selon son état présent. J. Galot, S. J.

Lexikon der Marienkunde. Hrsg. v. K. Algermissen, L. Böer, G. Englhardt, M. Schmaus et J. Tyciak. Lief. 5 : *Beweinung-Brüder Jesu.* Ratisbonne, Pustet, 1960, 27 × 19 cm., col. 769-960. Prix : 9,50 marks.

Cette nouvelle livraison confirme la richesse de documentation que ce Dictionnaire met à la disposition du public, en des articles brefs et denses. Les articles qui décrivent les œuvres d'art s'accompagnent d'excellentes reproductions. Au point de vue de la doctrine théologique, on peut noter l'article sur le terme « Epouse », appliqué à Marie ; certes, on peut faire des réserves sur l'emploi de

ce terme lorsqu'il veut se rapporter à l'union de Marie et de son Fils, mais le but de l'article est de faire connaître quelle application en a été faite ou peut à la rigueur en être faite. Le fascicule se termine par l'article sur les « frères » de Jésus. Ce Dictionnaire s'avère de plus en plus une formule heureuse de vulgarisation des connaissances mariales. J. Galot, S. J.

P. M. Frua, O.S.M. — *L'Immacolata Concezione e S. Agostino.* Saluzzo, G. Richard, 1960, 24 × 17 cm., 214 p. Prix : 1.000 lires.

Jusqu'en ces derniers temps on a discuté de la véritable position de saint Augustin sur l'Immaculée Conception. La fameuse réponse à Julien d'Eclane, dans l'*Opus imperfectum*, a été tenue par certains comme une affirmation du privilège marial : « Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi... » L'auteur nous semble avoir fort bien analysé ce texte, avec le souci de préciser ce que Julien entendait par la « conditio nascendi » ; le disciple de Pélage accusait saint Augustin d'admettre une nature humaine infectée par le péché en vertu de la simple naissance et par conséquent incapable d'en être vraiment délivrée, de telle sorte que Marie aurait été livrée, de manière inévitable et durable, au pouvoir de Satan. L'évêque d'Hippone répond que Marie n'est pas livrée au démon par le simple fait de la naissance : ce n'est pas la nature en tant que nature créée, mais en tant que nature déchue, qui est infectée par le péché originel, et dès lors cette condition peut être guérie par la grâce. Saint Augustin écarte ainsi toute accusation de manichéisme, de mal inviscéré dans la nature comme telle. Il montre qu'il n'admet ici pour Marie que la condition commune, à la différence de la condition du Christ, qui est exceptionnelle. Seul le Christ est préservé de la contagion du péché originel, par le fait de la conception virginale, qui soustrait sa génération à l'influence contaminatrice de la concupiscence, et qui a pour résultat que le Sauveur possède, non pas une chair de péché, mais la ressemblance de la chair de péché. L'auteur souligne que pour S. Augustin cette préservation du Christ a lieu malgré la condition de Marie, ce qui confirme que dans sa pensée Marie ne jouit pas d'une telle préservation.

Cette exégèse des textes du saint docteur les replace dans la totalité de leur contexte doctrinal, et nous paraît décisive. L'ouvrage, qui est digne de l'attention des théologiens, contient également l'analyse du texte du *De natura et gratia*, et des indications concernant l'influence de la doctrine de S. Augustin au Concile de Trente et dans la préparation de la définition de l'Immaculée Conception.

J. Galot, S. J.

J. Stricher, C.ss.R. — *Le vœu du sang en faveur de l'Immaculée Conception.* Histoire et bilan théologique d'une controverse. I. *Partie historique.* II. *Partie théologique.* Coll. Bibliotheca Immaculatae Conceptionis. Textus et disquisitiones, 9. 2 vols, Rome, Academia Mariana Internationalis, 1959, 24 × 17 cm., xxiv-275 et xii-280 p.

Au début du XVII^e^ siècle, s'est propagée la pratique du vœu du sang, c'est-à-dire du vœu de défendre et d'enseigner l'Immaculée Conception même jusqu'au sacrifice de sa vie. Certains ont étendu le vœu à la doctrine selon laquelle Marie est exempte de dette de péché. Le grand adversaire de ce vœu fut, au XVIII^e^ siècle, Muratori, qui en contesta le bien-fondé doctrinal et la licéité morale ; comme le montre l'auteur, il admettait néanmoins l'Immaculée Conception, mais seulement à titre d'opinion pieuse et non de doctrine définissable par l'Eglise. Si ces deux volumes avaient eu pour unique préoccupation de nous relater l'histoire de ce vœu avec les discussions qui la concernent, leur objet serait demeuré assez mince. En réalité, c'est toute une phase de la controverse sur l'Immaculée Conception, au XVII^e^ et au XVIII^e^ siècle, qui est remise sous nos yeux, avec de nouvelles précisions historiques. L'auteur analyse, à l'occasion des objections formulées par Muratori, l'argumentation présentée en faveur du privilège marial. Il indique fort bien que l'élément décisif de cette argumentation est l'appui sur la croyance des fidèles. Le tort de Muratori fut de négliger la tradition vivante de l'Eglise, tradition qui ne se réduit pas à une conservation

de l'Ecriture et des témoignages patristiques, et qui comporte un développement du dogme. Parmi les mises au point intéressantes de l'ouvrage, il y a non seulement la démonstration que Muratori ne peut être accusé de jansénisme, mais encore les documents apportés pour déterminer la véritable attitude de Benoît XIV, qui, tout en jugeant que certaines choses, dans les œuvres de Muratori, étaient dignes de censure, refusa de le condamner parce qu'il estimait l'auteur et qu'« on ne doit pas s'empresser de condamner les ouvrages des grands hommes pour quelque chose de désagréable que l'on y trouve ». J. Galot, S. J.

R. Laurentin, Dom B. Billet et Dom P. Galland. — *Lourdes, Documents authentiques.* V. *Procès de Lourdes.* 1. *L'enquête épiscopale sur Bernadette, la source et les guérisons.* Paris, Lethielleux, 1959, 25 × 16 cm., 400 p., 55 pl. Prix : 1.710 frs.

En signalant aux lecteurs de la *N.R.Th.* (1958, 1077-1094), les principales publications sorties de presse à l'occasion du centenaire des apparitions de Lourdes, nous avons souligné l'importance exceptionnelle des quatre volumes de documents authentiques renfermant le dossier complet de l'histoire des apparitions, publié et commenté par M. l'abbé Laurentin et édité par la maison Lethielleux (et non Letouzey, comme l'indique par erreur un paragraphe de notre recension). Une note de notre chronique annonçait pour 1959 et 1960 la parution de deux tomes supplémentaires consacrés aux événements qui se sont passés entre le 20 oct. 1858 et le 18 févr. 1862. En effet, dans l'histoire totale de Lourdes, la période des apparitions et celle de la bataille administrative qui s'ensuivit ne forment qu'un premier épisode. Un nouvel acte s'ouvre ensuite, plus décisif encore pour l'avenir du pèlerinage : le procès de Lourdes. Le tome que voici présente au complet la documentation se rapportant à sa première phase, celle qui s'étend d'octobre 1858 à avril 1860. Domaine pratiquement inexploré et dont la découverte se révèle passionnante. Pour nous y conduire, l'auteur a eu recours à la collaboration de deux savants bénédictins. A eux trois, ils se sont rationnellement réparti la besogne.

La disposition générale de l'ouvrage est analogue à celle des quatre premiers tomes. Une introduction où l'auteur déroule à nos regards émerveillés le film des événements, tels qu'ils se dégagent d'un dépouillement critique complet du dossier. Ce dossier lui-même, réunissant 120 documents nouveaux, dont un bon nombre inédits, classés par ordre chronologique de rédaction, précédés d'un sommaire explicatif et accompagnés de notations critiques. Une collection unique de 55 clichés et illustrations, comprenant entre autres les plus anciennes photos de Bernadette et de la Grotte de Massabielle, ainsi que la reproduction des cinq fameuses lettres de Bernadette, toutes datées du 1er janvier 1859 (à cette époque elle était incapable d'écrire sans modèle) et adressées au Dr Dozous ou à sa sœur ; « une histoire de fous » écrit l'auteur. D'autres seront certainement tentés de modifier légèrement le dernier mot de ce verdict, au moins pour quelques-unes de ces pièces. Question qui relève d'un examen graphologique approfondi, qui est en cours.

Le dossier tout entier est d'un intérêt qui ne faiblit jamais. Signalons avant tout les nouvelles pièces concernant Bernadette et celles de l'enquête épiscopale. Dans le premier groupe, les huit récits contemporains de visites faites à Bernadette par des interlocuteurs bien différents : les six chanoines de la sous-commission d'enquête, un jeune anglais protestant amateur de *psychical research,* une jeune fille de Pau âgée de 18 ans, deux groupes d'ecclésiastiques, un gyrovague devenu ermite et un futur défroqué ; il faut y ajouter quatre lettres, tout récemment redécouvertes, écrites à l'époque même des apparitions par « Sœur Augustine » témoin de l'une d'elles. Ces divers témoignages précisent la chronologie des apparitions et surtout celle des interrogatoires. Il semble aussi en résulter que, dès le dernier jour de la quinzaine, Bernadette savait qu'elle retournerait à la grotte le 25 mars. Quant au deuxième groupe, il intéresse surtout les « guérisons miraculeuses ». On y voit comment, grâce à la conscience de la commission d'enquête, les 200 cas présentés par le Dr Dozous se

réduisirent à 29, puis à 12 sur un rapport dressé par le chanoine Baradère (avril 1859), puis enfin à 7 après examen du dossier par le Dr Vergez (avril 1860). Toutes ces pièces médicales sont reproduites *in extenso*, même celle qui concerne un cas si délicat que les chanoines de la commission estimèrent inconvenant de vérifier sur place. Prétendre, comme on l'a fait parfois, qu'il n'existe pas de dossiers médicaux de la première époque est donc inexact. Les pièces capitales de ce dossier d'il y a un siècle furent soumises pour confrontation à quatre médecins spécialistes d'aujourd'hui, les docteurs Bériéty, Mauriac, Thiébaut et Cornet. L'auteur dresse un tableau synoptique des principaux cas avec le verdict de ces diverses compétences, anciennes et modernes. On voit que dans l'ensemble, malgré le progrès des sciences médicales, les avis formulés se recouvrent à peu près.

Le volume suivant, qui doit contenir toutes les pièces du « procès de Lourdes » jusqu'au verdict affirmatif de Mgr Laurence, est prévu pour cette année. Quand il aura paru, le principal événement marial du XIX[e] siècle sera devenu aux regards de l'histoire aussi pleinement connaissable que les limites inévitables de toute enquête historique le permettent. Auteurs, collaborateurs et éditeur auront bien mérité de la religion et de la science. R. Mols, S. J.

Chan. C. Barthas. — *De la grotte au chêne vert.* Lourdes, Fatima, La suite magnifique. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 56. Paris, Fayard, 1960, 19 × 14 cm., 220 p. Prix : 8,50 NF.

Il y a deux ans, le P. Poyard décela l'existence d'une « suite magnifique » reliant Lourdes à Banneux. Voici un nouvel ouvrage qui dépeint, lui aussi, une « suite magnifique » : celle qui conduit de Lourdes à Fatima. En fait, les deux « suites » ne sont que des fragments d'une seule histoire : celle de l'enchaînement, déjà plus que séculaire, des mariophanies contemporaines. Au-delà des caractéristiques particulières de chacun de ces événements mariaux, l'auteur découvrit, à la suite d'une école déjà nombreuse de mariologues, qu'ils « avaient entre eux une interdépendance qui en faisait une série continue en relation avec les besoins généraux des âmes et de l'Eglise ». Cette série continue va de la Médaille Miraculeuse à Syracuse, en passant par La Salette, Lourdes, Fatima, Beauraing et Banneux. C'est donc bien plus qu'un parallèle entre deux célèbres apparitions mariales que l'auteur a entrepris de retracer. C'est un élément constitutif du message de Dieu adressé à notre monde contemporain, par l'entremise de sa Mère. Message répondant chaque fois aux besoins de chaque moment historique. Lourdes était l'« antidote au rationalisme », Fatima le « remède au communisme ». Ainsi les apparitions mariales dépassent-elles les dimensions chères et familières aux âmes dévotes, pour s'inscrire triomphalement dans le drame même de l'histoire du salut : « moment particulièrement orageux de la lutte séculaire entre Satan... et la Nouvelle Eve ». Lourdes et Fatima sont donc « deux points culminants d'un même combat ». C'est pourquoi l'auteur consacre cet exposé à montrer la ressemblance et la continuité qui les relie : similitude des déclarations épiscopales ; analogie des événements et des réactions des divers milieux : famille, grand public, autorités civiles et religieuses ; caractère commun aux deux messages, celui de Massabielle et celui du chêne Vert ; continuité doctrinale et ascétique. Mais ces ressemblances ne vont jamais jusqu'à un décalque. Chaque sanctuaire marial conserve son individualité et son histoire. Et il serait certainement contre-indiqué de vouloir les unir par un chaînon trop indissociable, qui contraindrait pratiquement à les accepter ou à les rejeter en bloc. Même les deux « points culminants » traités par l'auteur ne nous paraissent pas également culminants. R. Mols, S. J.

HISTOIRE ECCLESIASTIQUE

A. L. Kuhar (†). — *The Conversion of the Slovenes and the German-Slav Ethnic Boundary in the Eastern Alps.* Coll. Studia Slovenica,

2. Washington, League of C.S.A., 1959, 23 × 15 cm., XII-232 p. Prix : $ 5.00.

Docteur en théologie, en histoire et en sciences politiques, M. l'abbé Kuhar était un des chefs de file de l'intelligentia yougoslave émigrée. L'ouvrage que voici, publié à titre posthume, contient l'essentiel de la thèse de doctorat qu'il présenta à Cambridge en 1949. C'est une synthèse excellente, qui fait connaître avec une grande clarté un chapitre de l'histoire missionnaire trop ignoré jusqu'ici : la conversion au christianisme du peuple situé à l'extrême pointe sud-ouest du monde slave : les Slovènes. Entraînés comme tant d'autres peuples par la marée des invasions qui déferlèrent sur l'Empire Romain, ceux-ci se fixèrent d'abord dans tout le domaine spatial compris entre le Danube et l'Adriatique, constituant la préfecture civile de l'Illyricum. Dès avant Constantin, cette région avait été atteinte par l'évangélisation chrétienne : Pannonie et Norique dépendaient religieusement de Sirmium. De cette christianisation primitive il subsista bien peu de chose ; encore moins sans doute que des anciennes populations autochtones. Deux caractéristiques distinguent la reconquête chrétienne du pays des Slovènes : elle s'opéra concentriquement à partir de trois foyers de rayonnement : la base bavaroise au nord-ouest, la base latine au sud-ouest, la base slavonique à l'est ; elle subit les contre-coups de la rivalité religieuse entre Rome et Byzance et de l'hostilité ethnique entre monde germanique et monde slave. L'auteur montre successivement chacune de ces trois actions missionnaires : leurs points d'appui, leurs instruments, leurs résultats. Il souligne le contraste entre la première époque de l'évangélisation franque et celle des carolingiens. Celle-ci a réussi à christianiser la région atteinte (la Marche d'Autriche) mais seulement en la germanisant. Contrairement à une opinion assez répandue, l'auteur montre que le rayonnement de la métropole patriarcale d'Aquilée a été restreint. Mais elle a abouti à une christianisation respectueuse des valeurs ethniques autochtones. Quant au mouvement issu de l'est, il fut lié à la mission bien connue des saints Cyrille et Méthode. Ses résultats éphémères furent bientôt submergés par les envahisseurs Magyars. Cette tranche d'histoire missionnaire contribuera aussi à mieux faire comprendre nombre d'événements relevant d'une histoire bien plus récente. Par ses qualités d'exposition et d'impartialité elle fait largement honneur à son auteur et à la collection qui l'a accueillie. R. Mols, S. J.

Son Em. le Card. VAN ROEY, Mgr E. FORNI, Mgr H. VAN WAEYENBERGH, etc. — *Adrien VI. Le premier pape de la contre-réforme. Sa personnalité - sa carrière - son œuvre.* Coll. Université de Louvain. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, XIV. Louvain, Publications Universitaires, 1959, 25 × 17 cm., 123 p.

Lecteurs, attention : le titre de cet ouvrage correspond assez mal à son contenu. On pourrait s'attendre à une biographie scientifique et détaillée du dernier pape non-italien. En fait, la « notice biographique » d'Adrien VI (par Mgr Post) contenue dans cet ouvrage ne dépasse pas sept pages. On peut y ajouter, si l'on veut, les dix-huit pages remplies par les deux panégyriques prononcés en son honneur, par le même Mgr Post et par M. L.-E. Halkin, lors des festivités commémorant le cinquième centenaire de sa naissance. La compétence historique des orateurs est garante de leur valeur. A part cela, la première moitié de l'ouvrage contient le récit des solennités qui marquèrent cette célébration, le 2 février 1959, le texte des allocutions prononcées à cette occasion par quatre hautes personnalités et une orientation bibliographique. Cette première moitié est donc principalement une publication de circonstance. — La deuxième moitié, de facture totalement différente, est occupée en entier par l'édition critique des statuts du Collège du Pape, par M. L. Stockman. De ces statuts quatre copies ont été conservées à Bruxelles (à la Bibliothèque Royale, d'après le texte de M. Stockman, p. 54 ; aux Archives Générales du Royaume, d'après les sigles de référence qu'il donne à la même page). L'auteur se base sur la deuxième et mentionne toutes les variantes. Il s'agit surtout de questions d'administration, d'organisation,

de maintien d'une discipline extérieure et du règlement de l'ordre du jour; sans oublier les amendes à imposer aux contrevenants. En appendice, le texte de deux testaments d'Adrien VI. R. Mols, S. J.

Die Amerbachkorrespondenz, hrsg. v. A. HARTMANN. Band V : *Die Briefe aus den Jahren 1537-1543*. Bâle, Verlag der Universitätsbibliothek, 1958, 25 × 17 cm., XVI-525 p. Prix : 50 frs.

La correspondance de la famille Amerbach constitue l'une des collections manuscrites les plus abondantes et les plus originales qui soient au monde. Constituée en l'espace d'un bon siècle par suite d'une tradition établie dans la famille par Jean Amerbach à partir de 1481, et observée ensuite par ses enfants Bruno, Basile et surtout Boniface, ainsi que par son petit-fils Basile († 1591) la collection comporte encore maintenant, malgré des pertes, un total approximatif de six mille lettres, envoyées ou reçues par les membres de la famille. La masse principale est conservée à la Bibliothèque publique et universitaire de Bâle, classée chronologiquement et reliée en 22 volumes, le reste étant dispersé en de multiples autres collections ou recueils. Les Amerbach ont tenu rang honorable à Bâle, depuis l'installation en cette ville de Jean Amerbach vers 1475. Celui-ci est connu pour son activité de libraire et d'éditeur († 1513). Après lui, deux de ses fils, Bruno et Basile continuèrent encore quelque temps l'entreprise, en étroite association avec Froben, l'un des plus célèbres humanistes, éditeurs et libraires du temps. Quant à Boniface, qui survécut longtemps à ses frères († 1562) il s'adonna aux études juridiques et enseigna le droit romain à l'Université de Bâle à partir de 1525. Il remplit de plus diverses fonctions et charges, au conseil de la ville et ailleurs, et fut toute sa vie un juriste consulté et écouté. Engagé de par la force des choses dans les démêlés religieux de la Réforme et tiraillé par sa conscience et ses amis, en sens divers, il finit par lier son sort à celui de la ville de Bâle qui passa définitivement au protestantisme en 1529. Le fils de Boniface, Basile († 1591) marcha sur les traces de son père, et suivit la même carrière avec les mêmes succès et la même considération. La ligne directe des Amerbach s'éteignit avec lui, ainsi que cette forte tradition de fidélité familiale sans laquelle une telle masse de correspondance n'aurait pu être rassemblée. Telle est l'histoire de cette collection célèbre. On devine l'intérêt exceptionnel, quasi universel quoique variable en ses éléments, qu'elle présente. Courts billets ou larges échanges de vue, lettres familiales, intimes et personnelles, ou papiers d'affaires secs et impersonnels, tout s'y rencontre. Un monde bariolé et qui s'étendait bien au-delà des portes de Bâle, a contacté pendant un siècle les Amerbach et se reflète en leur correspondance : humanistes comme Erasme, juristes comme Zasius, personnages importants des milieux politiques, religieux ou des affaires. Aussi leur correspondance a-t-elle déjà été fort utilisée par maints éditeurs de textes ou historiens, par Allen, par exemple, dans sa publication de la correspondance d'Erasme. Mais ce n'est que depuis une vingtaine d'années, que, sous l'égide de la Commission de la Bibliothèque publique et universitaire de Bâle, l'édition d'ensemble de ce patrimoine intellectuel de la vieille cité, la seule susceptible de mettre pleinement en valeur sa richesse intrinsèque, a commencé à paraître. Sur les cinq volumes déjà publiés, les quatre premiers contiennent la correspondance du temps de Jean Amerbach et de ses fils Bruno et Basile, et en particulier, de Boniface jusqu'aux années douloureuses de sa crise de conscience et les premières années de son professorat. Le cinquième volume, présentement annoncé, se rapporte aux années suivantes de Boniface (1537-1543). Celles-ci sont devenues moins agitées. Les conflits de conscience étant apaisés et la direction de sa vie définitivement déterminée, Boniface s'adonne alors à ses activités de professeur, de juriste, de magistrat, ou simplement d'honnête citoyen appliqué à aider son prochain. La correspondance des Amerbach intéresse à plus d'un titre les études ecclésiastiques, en particulier la patristique et l'histoire de l'Eglise. Les Amerbach ont été, surtout en collaboration avec Froben, à l'avant-garde des éditeurs de textes des Pères de l'Eglise, de saint Augustin, entre autres. Citoyens de Bâle, ils ont joué un rôle important dans l'histoire de leur ville à

son plus grand tournant religieux. Humanistes distingués, ils ont participé aux côtés d'Erasme auquel ils étaient très liés, et de bien d'autres, au renouveau de pensée qui a si fortement influencé les destinées religieuses de l'Europe. Les raisons ne manquent donc pas pour les milieux d'études ecclésiastiques de suivre avec intérêt et curiosité la parution d'une œuvre monumentale qui, par tant de côtés, les touche de si près.

Ch. Martin, S. J.

THÉOTIME DE SAINT-JUST, O.F.M.Cap. — *Les capucins de l'ancienne province de Lyon. 1575-1814.* I-II, 1-2. 3 vols, Saint-Etienne, Petit messager de saint François, 1951-1958, 23 × 14 cm., 608-790 p.

Le rôle des Capucins dans l'histoire de l'Eglise aux temps modernes fut si important que toute étude sérieuse à ce sujet constitue une acquisition très précieuse. Que dire alors d'un ouvrage comme celui-ci? Fruit d'une dizaine d'années de travaux et de recherches; basé sur une riche collection de récits manuscrits conservés dans diverses maisons de l'ordre; recouvrant près de deux siècles et demi et englobant tout le sud-est de la France (Lyonnais, Savoie, Provence, Forez, Franche-Comté, Bourbonnais, Auvergne, Bourgogne, Velay, Dauphiné, Vivarais) avec près de 80 maisons, ces trois gros volumes ornés de plus de 60 illustrations en hors-texte (surtout des portraits et des cartes) constituent une mine surabondante de détails historiques les plus divers. Comme de juste, l'histoire interne de l'ordre en est la principale bénéficiaire. En particulier tous les supérieurs provinciaux et les principaux orateurs, missionnaires et écrivains spirituels, ont une notice biographique; des détails statistiques sont fournis sur les effectifs de la province de Lyon et des circonscriptions filiales à divers moments du passé et sur l'état de l'Ordre dans toute la France en 1771 (14 provinces, 418 couvents, 4280 membres). Mais l'histoire de l'Eglise et l'histoire générale s'en trouvent également notablement enrichies : le réveil religieux du XVII[e] siècle, les relations entre catholiques et huguenots, les épidémies des années 1630 et la peste de Marseille de 1720 (311 et 121 capucins victimes de leur dévouement), l'attitude devant la question janséniste et les prétentions abusives du pouvoir royal, les tribulations de l'époque révolutionnaire, l'évolution de la piété populaire : autant de domaines dont la connaissance se trouve désormais élargie ou approfondie. Les détails où l'héroïsme le dispute à l'édification ne manquent pas. Faut-il s'en étonner? Mais, en loyal historien, l'auteur raconte aussi des événements moins réjouissants, mais non moins pittoresques : telle la libération rocambolesque du P. de Valréas, surnommé La Machine, fugitif et possesseur d'un « œuf cabalistique », emprisonné durant 34 mois au couvent d'Orange et délivré par une bande de 40 comparses; telle la triste destinée des deux apostats, le girondin Dougados, et son ancien professeur Chabot, devenu Montagnard et à qui l'on doit la paternité des dénominations « sans culottes » et « muscadins ».

R. Mols, S. J.

J. M. PACHECO, S. J. — *Los Jesuitas en Colombia,* I. *(1567-1654).* Bogota, Edit. San Juan Eudes, 1959, 25 × 18 cm., 623 p.

La série des monographies historiques de première main, destinées à retracer l'histoire de la Compagnie de Jésus dans les divers pays du monde, s'enrichit d'une œuvre nouvelle consacrée à la Colombie, dont voici le tome premier. Le pays est envisagé dans ses frontières actuelles, qui ne recouvrent pas exactement celles de la province primitive de la Nouvelle Grenade. L'ouvrage se base sur un large dépouillement des fonds d'archives de Colombie, d'Espagne et de Rome, et il tient compte de toute la production historique locale. Le tome que voici englobe le premier siècle de l'histoire des Jésuites en Colombie. Comme de juste, nombre de chapitres intéressent surtout l'histoire interne de la Compagnie : fondation des collèges, des résidences et des missions; constitution de la province; ouverture du noviciat et formation des novices; gouvernement des provinciaux, visites canoniques, administration des maisons, organisation des études. Mais d'autres détails concernent largement l'histoire des missions, de l'apostolat,

de l'enseignement et de la civilisation. D'autres encore font état des difficultés rencontrées du côté de l'Inquisition et des rivalités avec d'autres ordres religieux, surtout des luttes pour l'enseignement universitaire. D'un point de vue général, ce sont les chapitres consacrés au développement culturel et à l'apostolat qui retiendront principalement l'intérêt : contribution à l'étude scientifique des langues indigènes, telle le chibcha, par la confection de lexiques et l'établissement de chaires universitaires; organisation de la prise en charge missionnaire des esclaves noirs importés d'Afrique par la constitution d'un groupe d'interprètes (l'un d'eux, dénommé Calepino, pouvait s'exprimer vaille que vaille en une douzaine de langues africaines), méthode suivie pour développer l'enseignement catéchétique chez les indiens et chez les noirs. Signalons encore un très beau chapitre biographique sur saint Pierre Claver. R. Mols, S. J.

P. Pirri, S. J. — *L'interdetto di Venezia del 1606 e i Gesuiti.* Silloge di documenti con introduzione. Coll. Bibliotheca Instituti Historici S.I., XIV. Rome, Inst. Histor. S.I., 1959, 25 × 18 cm., xvi-409 p.

Un des épisodes les plus marquants de la lutte séculaire de retardement menée par l'Eglise pour sauvegarder des situations dépassées contre l'envahissement progressif des institutions centralisées des états modernes, fut le conflit qui mit aux prises le pape Paul V et la République de Venise, au début du XVII[e] s. Les deux événements principaux furent la mise en interdit de tout le territoire de la Sérénissime et l'expulsion des Jésuites décidés à observer cette mesure pontificale. Parmi les documents concernant cet épisode, un bon nombre sont conservés aux Archives de la Compagnie de Jésus à Rome; 190 d'entre eux se trouvent publiés dans ce volume. Ils sont répartis en quatre groupes : instructions et informations diverses antérieures à la mise en interdit; péripéties ayant marqué l'expulsion des Jésuites de Venise, Brescia, Padoue, Vérone, Vicence et Candie; documents concernant le sort échu aux communautés dispersées et les négociations entreprises par le P. Possevin à Rome, Bologne et Ferrare; pièces se rapportant à la réconciliation intervenue entre la Sérénissime et le Souverain Pontife, mais dont la Compagnie de Jésus resta exclue. La quasi-totalité de ces documents sont des pièces de correspondance datant des années 1606 et 1607. Les correspondants principaux sont le P. général Aquaviva, le P. Possevin et les divers supérieurs provinciaux et locaux des jésuites vénitiens. Quelques pièces concernent le P. Coton et les cardinaux de Joyeuse et du Perron. Il y a aussi des listes nominatives : état des personnes et des lieux avant l'expulsion, distribution des exilés entre les diverses maisons d'accueil. Nous apprenons ainsi que, sur un total de 140 membres, 38 sont qualifiés de « inutili o quasi inutili » et un plus grand nombre encore sont « non occupati ». La publication est précédée d'une introduction où la suite des événements est racontée avec objectivité et interprétée selon l'optique traditionnelle. R. Mols, S. J.

E. Rosenfeld. — *Friedrich Spee von Langenfeld. Eine Stimme in der Wüste.* Coll. Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der Germanischen Völker. Neue Folge, 2 (126). Berlin, W. de Gruyter, 1958, 23 × 15 cm., xii-399 p. Prix : 45 marks.

Ce n'est pas tous les jours que l'histoire peut enregistrer la parution d'une biographie scientifique et critique de la vie et de l'œuvre d'un père jésuite composée par une femme. Le cas doit être plutôt exceptionnel. C'est dommage; car l'œuvre que voici, consacrée à un des principaux jésuites de l'époque baroque, présente de grandes qualités. Elle est une des seules qui a su respecter les aspects divers de son sujet et qui a su aborder son héros à la fois comme écrivain spirituel, comme auteur lyrique et comme polémiste humanitaire. Né en 1591 d'une famille de vieille noblesse rhénane, Frédéric Spee remplit dans la Compagnie diverses fonctions d'enseignement et d'apostolat. Son existence très mouvementée se ressentit des vicissitudes et des épreuves de la Guerre de Trente Ans

et se heurta à l'incompréhension d'un bon nombre de ses contemporains et même de ses confrères en religion. Il mourut en 1635 enlevé prématurément par la terrible épidémie qui ravageait alors toute l'Europe Centrale. De ses trois écrits principaux l'auteur présente une analyse littéraire et critique très fouillée. Aucun des trois ne fut publié par Spee lui-même. Son « Güldene Tugendbuch » et son « Trutznachtigall » furent édités quinze ans après sa mort par le P. Nakatenus, un de ses anciens admirateurs, auteur du Cœleste Palmetum. Ils font état de dons poétiques incontestables et révèlent chez leur auteur l'ami des âmes et l'amant de Jésus. La portée spirituelle de ces deux œuvres et celle d'autres cantiques attribués à Spee se trouvent fort bien dégagées par une analyse pénétrante et délicate. Le troisième écrit, d'un genre bien différent, fut sa célèbre « Cautio criminalis », un des premiers et probablement le plus émouvant des plaidoyers rédigés contre les terribles procès de sorcières, une des hontes de la Contre-Réforme allemande. Cet ouvrage se trouve ici replacé dans son cadre; les problèmes critiques de sa composition et de la publication de ses deux premières éditions « à l'insu de l'auteur » sont examinés en détail, ainsi que les réactions qu'il suscita chez tous les « bien pensants » de l'époque. Bref : une fort bonne étude d'une émouvante figure d'apôtre du XVII[e] siècle, qui mériterait d'être mieux connue dans les pays de langue française. R. Mols, S. J.

G. HUNERMANN. — *L'Histoire du Royaume de Dieu.* III. *L'unité perdue.* De la Renaissance à la Révolution française. IV. *Le rocher battu par les flots.* De la Révolution française à nos jours. Mulhouse, Salvator; Tournai-Paris, Casterman, 1959-1960, 21 × 15 cm., 304 et 328 p. Prix : 150 fr b. le vol.

Deux derniers volumes d'une histoire romancée de l'Eglise, dont nos lecteurs connaissent déjà les premiers (cfr *N.R.Th.*, 1959, p. 653). Ils retrouveront ici la même formule, avec ses avantages et ses inconvénients. La période-charnière, fin du XV[e] et XVI[e] siècle, a retenu tout spécialement l'attention. Reconstitutions sous forme de récits, mêlant des personnages historiques aux personnages imaginaires, des « mots » et des « phrases » authentiques à des textes et des dialogues reconstitués à l'aide d'une imagination créatrice très féconde. Si le chapitre sur saint Thomas More a largement fait usage des documents existants, pour d'autres il a bien fallu suppléer pratiquement ex nihilo. Ainsi nous assistons à un dialogue très émouvant entre le pape Adrien VI et son secrétaire particulier, Dirk van Heeze; nous pouvons entendre le sermon sur les indulgences prêché par Tetzel dans l'église de Juterbog et assister à l'échange de vues qui s'ensuivit à la taverne des Trois Couronnes entre une bande d'étudiants et un groupe d'artisans; nous pouvons participer aux conversations qui amenèrent François Xavier à devenir un compagnon de saint Ignace; nous pouvons entendre un dialogue entre Duvergier de Hauranne et saint Vincent de Paul sur les débuts du jansénisme. Tous ces récits sont très bien enlevés, et l'histoire gagnerait considérablement en pittoresque et en intérêt si les sources authentiques en contenaient toujours de pareils.

Dans le volume consacré à l'histoire contemporaine, les passages reconstitués ne sont pas moins nombreux : dialogue dans une diligence entre Ozanan et Frédéric Engels; pronostic d'un gondolier de Venise en voyage de noce sur le pape qui serait élu au conclave suivant la mort de Léon XIII; conversation entre Benoît XV et l'archevêque de Guadalajara au cours d'une audience privée, échange de vues entre un pêcheur de Sampach et un fromagier du Rusuilerberg sur la situation politico-religieuse des cantons helvétiques. D'ailleurs le volume tout entier paraît inspiré d'une conception de l'histoire rigoureusement tranchée au couteau et axée en ordre quasi exclusif sur les aspects tragiques et les épreuves. A lire les sous-titres concernant le dernier demi-siècle, on croirait que l'Eglise n'a vécu que des guerres et des persécutions : ces deux mots y reviennent dix fois sur treize. Bien sûr, il y a le témoignage de la Croix, mais que deviennent tous les autres? R. Mols, S. J.

A. C. Jemolo. — *L'Eglise et l'Etat en Italie du Risorgimento à nos jours*. Coll. Esprit. La cité prochaine. Paris, Edit. du Seuil, 1960, 23 × 14 cm., 285 p. Prix : 12 N.F.

Après plusieurs productions historiques et juridiques sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat, M. Jemolo, professeur de droit ecclésiastique à l'université de Rome, publia en 1949 son ouvrage fondamental : « Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni ». Une édition abrégée et mise à jour parut six ans plus tard. L'ouvrage que voici en est l'adaptation française. Est-il besoin de souligner l'importance du sujet, non seulement pour l'histoire ecclésiastique, mais pour toute l'histoire générale du dernier siècle? Un ouvrage qui expose successivement l'attitude de l'Eglise d'Italie — et donc en tout premier lieu des Souverains Pontifes — devant le libéralisme, le nationalisme, la question sociale, l'engagement politique, la première guerre mondiale, le fascisme, le communisme, même s'il ne le fait que dans un cadre national, se voit inévitablement contraint de déborder ce cadre. Sans même parler de la question romaine et des accords du Latran, dont l'importance universelle n'est pas moindre que leurs répercussions nationales. La compétence de l'auteur est hors cause. Son exposé est clair et richement documenté. Pourtant des historiens férus d'impartialité marmoréenne lui reprocheront probablement d'avoir écrit ses pages « sine ira », mais non point « sine studio ». Car s'il est assez malaisé de découvrir à qui vont ses sympathies, il n'en va pas de même des antipathies : très certainement opposé aux partis marxistes, il n'est pas tendre pour la démocratie chrétienne (surtout pour son aile droite). Quant au fascisme, c'est sa bête noire. Les événements sont fréquemment colorés et jugés en fonction de ces préférences personnelles. Il en a le droit, mais nous pensons qu'il n'est pas mauvais d'en avertir les lecteurs. Il en résulte parfois des jugements qui font sourire ou se hérisser. Ainsi quand il parle de la « nette préférence » manifestée par les gouvernants suisses pour les régimes autoritaires (p. 153) ; quand il taxe de « confessionnalisme » les dispositions légales interdisant la publicité pour les produits et les procédés contraceptifs et celles prévoyant la construction d'églises dans les programmes d'aménagement du territoire (p. 247) ; quand il reproche au fascisme d'avoir considéré « comme une infraction le refus de l'un des époux de faire l'amour » (p. 256) ; quand il prétend que les masses gagnées par le communisme souhaiteraient néanmoins rester attachées, jusque dans les moindres détails de la pratique (sic!), à la religion de leurs pères (p. 229). Donc : un livre intéressant, mais qu'il faut lire les yeux ouverts.

R. Mols, S. J.

I. Gampl. — *Adelige Damenstifte*. Coll. Wiener Rechtsgeschichtliche Arbeiten, V. Vienne, Herold, 1960, 24 × 17 cm., 132 p. Prix : 104 S. relié ; 78 S. broché.

Au cours du XVIII[e] siècle, six chapitres nobles féminins furent fondés en Autriche, les trois principaux étant ceux de Prague (1755), d'Innsbruck (1765) et de Vienne (1769-72). Un septième s'y adjoignit au siècle suivant. Pour y être admises, les postulantes devaient posséder tantôt huit, tantôt seize quartiers de noblesse. Elles n'étaient pas liées par des vœux, pouvaient garder leur patrimoine, devaient se soumettre à une supérieure qui possédait ordinairement le titre d'abbesse et pouvait porter la crosse comme insigne de sa dignité. Leurs prestations de chœur furent fortement réduites par Joseph II. Plusieurs explications furent proposées quant à l'origine historique de ces établissements. D'aucuns ont cru y déceler l'héritage d'anciens monastères sécularisés par la Réforme. Après une enquête approfondie dans les principaux fonds d'archives à Vienne, à Prague et au Vatican, l'auteur démontre que ces soi-disant créations du Siècle des Lumières se rattachent, en fait, aux anciens chapitres de chanoinesses de Lorraine et des Pays Rhénans. Les fondations autrichiennes auraient vu le jour dans le but de compenser la perte des chapitres lorrains, surtout celui de Remiremont, où nombre de membres de la famille ducale de Lorraine avaient résidé, et dont l'abbesse Anne-Charlotte était la propre belle-sœur de l'impératrice Marie-Thérèse. Diverses coïncidences de dates rendent cette hypothèse parfaitement

plausible. En appendice : 35 pièces et fac-similés, concernant l'origine des chapitres nobles et le régime des établissements qui leur servirent de modèle.

R. Mols, S. J.

Abbé E. Sevrin (†). — *Les missions religieuses en France sous la restauration.* II. *Les missions (1815-1820).* Paris, Vrin, 1959, 23 × 14 cm., 531 p.

Le manque d'ouvrages sérieux, détaillés et circonstanciés, sur les missions populaires du XIX^e^ siècle dans les vieux pays de chrétienté est une des lacunes que déplorent le plus vivement les historiens de l'Eglise contemporaine, ceux surtout qui désirent étudier l'évolution du niveau religieux des populations. Un prêtre chartrain a entrepris de prospecter un secteur de ce domaine. Tâche difficile, vu l'inégalité, la partialité et la dissémination, de la documentation à dépouiller. Il se mit courageusement à la besogne et reconstitua, dans un premier tome, paru en 1947 (cfr *N.R.Th.*, 1950, 443) la physionomie générale des missions populaires françaises sous la Restauration.

Restait à exposer les détails particuliers à chacune et à en dégager les conclusions. Le tome second que voici (par suite de la mort de l'auteur, il risque d'être le dernier) contient cette description pour les cinq premières années (1815-1820) : période doublement difficile, parce que débutante et marquée par maintes préventions hostiles, même dans des milieux d'Eglise. On sait, p. ex. que le diocèse de Cambrai resta fermé au travail missionnaire durant toute cette période.

Bien entendu, les réactions hostiles des milieux libre-penseurs, voltairiens, bonapartistes, jacobins et autres fédérés, n'ont jamais manqué et furent trop souvent épaulées par l'attitude complice ou tergiversatrice des autorités civiles locales, départementales ou nationales. L'auteur dépeint largement cette guerre de coups d'épingle et de coups de langue, de charivaris et de pamphlets : vie et couleur d'un récit qui risquerait sinon d'être bien monotone.

L'ouvrage est fait de première main : en fait de sources, il se base surtout sur les rapports des préfets et autres documents d'administration, sur les archives privées de plusieurs évêchés et instituts missionnaires, sur les coupures des journaux et périodiques (surtout l'Ami de la Religion) et sur les relations imprimées publiées à l'occasion des missions dans 24 villes de France. L'exposé se montre soucieux d'objectivité ; il s'affirme fait « en toute franchise et conscience » ; une franchise peut-être trop verbeuse, une conscience inconsciemment marquée par ses sympathies personnelles. Le lecteur se voit convié à un tour de France d'un genre nouveau où il peut suivre d'étape en étape les exploits des diverses équipes missionnaires : Oblats, Lazaristes, Montfortains, Capucins, Jésuites et surtout prêtres de la Mission de France. Sur la carte, l'Ouest et le Sud-Est sont le plus fréquemment sillonnés ; le bassin de la Garonne et le Centre, un peu moins. Le Nord, l'Est et Paris furent pratiquement laissés pour compte, durant cette période initiale. Les étapes sont surtout urbaines, mais les missions villageoises n'ont pas été oubliées. Pour les quinze années de la Restauration, il y eut 1500 missions. Chiffre considérable en soi, mais encore bien faible au regard du pays entier. Plusieurs parmi les missionnaires les plus célèbres sont bien mis en relief : Rauzan, Forbin-Janson, J. M. de La Mennais, de Mazenod, Fayet, Enfantin, Loevenbrück, Guyon, Gilbert, Dujardin. Les missions les plus spectaculaires sont narrées en détail : Grenoble et Clermont en 1818, Tarascon, Avignon, Toulouse et Brest en 1819, et surtout Marseille en 1820 (très intéressant et suggestif). Comme conclusion, une excellente appréciation d'ensemble en quinze pages sachant dépeindre avec lucidité et clairvoyance les lumières et les ombres de l'œuvre missionnaire accomplie dans la France de la Restauration.

R. Mols, S. J.

Fr. Pacelli. — *Diario della Conciliazione* con verbali e appendice di documenti. Edit. M. Maccarrone. Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1959, 26 × 18 cm., VIII-575 p. Prix : 3.500 lires.

A l'occasion du trentième anniversaire de l'événement historique que furent les accords du Latran et du vingtième anniversaire de la mort de Pie XI, dont le nom leur sera éternellement lié, les Presses Vaticanes publient pour la première fois un recueil important de documents se rapportant à la négociation de ces accords. L'ouvrage comprend trois parties : A) le Diaire des tractations conduites entre les représentants du Saint-Siège et ceux du gouvernement italien, depuis les premières approches (5 août 1926 : « M. Barone demande de pouvoir s'entretenir avec moi au sujet de la Question Romaine »), jusqu'à l'échange des ratifications au Vatican (7 juin 1929 : « Après la cérémonie, nous nous sommes rendu auprès du Saint-Père pour l'informer. Il se réjouit hautement de l'heureuse issue. Laus Deo. Francesco Pacelli »). Ce diaire fut rédigé au jour le jour par l'avocat Francesco Pacelli, dont le rôle fut primordial au cours de ces négociations. — B) Les procès-verbaux des quinze entrevues échelonnées du 8 janvier au 9 février 1929, au cours desquelles Mussolini et Pacelli mirent au point le texte définitif des accords comprenant le traité du Latran et le concordat italien. On voit combien de part et d'autre chaque mot, chaque expression furent l'objet d'un examen minutieux. — C) Quarante-trois documents publiés *in extenso*, d'après le dossier Pacelli, parmi lesquels les brouillons, projets et minutes du Traité, du Concordat et de la convention financière, dans leurs rédactions successives et les échanges de correspondance auxquels ils donnèrent lieu. On peut y voir concrètement comment ces deux actes importants prirent peu à peu leur forme définitive, comme la chrysalide devenant papillon. Ce dossier est plus complet que celui du ministre italien Barone, déjà publié en 1942. Désormais les principaux documents concernant un des événements les plus importants de l'histoire de l'Eglise au XX^{e} siècle sont accessibles aux chercheurs en une édition scientifique facilement maniable, formant comme un « livre blanc de la conciliation ». Bien sûr, les chercheurs de l'avenir devront la compléter en recourant aux archives. Mais l'édition des documents Pacelli leur fournira un solide point de départ. Et dès à présent elle nous permet d'apprécier authentiquement l'inestimable service rendu à l'Eglise, au monde et à l'Italie, par ceux qui ont été, de part et d'autre, les artisans des Accords du Latran. R. Mols, S. J.

A. Frossard. — *Les greniers du Vatican*. Coll. Eglise et préjugés. Paris, A. Fayard, 1960, 19 × 15 cm., 187 p. Prix : 7,50 NF.

Les « caves du Vatican » se sont acquises, en ces dernières années, une célébrité fort peu méritée et d'assez mauvais aloi. Se souvenant, sans doute, des expéditions aventureuses de son enfance, l'auteur nous rappelle fort à propos que, pour mettre à nu les secrets d'une vieille demeure, ce n'est pas les caves qu'il faut aller explorer, mais juste à l'opposé : le grenier. D'où le titre donné à cet ouvrage. Titre symbolique, disons-le d'emblée. Il n'y est question du Vatican que dans les cinq dernières pages et il n'y est nulle part question de greniers. Le but de l'auteur est de présenter l'église, de faire mieux comprendre le sens et le rôle de cet édifice qu'une trop longue accoutumance risque de dépouiller de son mystère. La présentation est celle d'un essai : dix-neuf croquis très aérés, que les plus pressés de nos contemporains trouveront le temps de lire — peut-être même de méditer. Ils y apprendront beaucoup, même ceux qui s'imaginent avoir fait consciencieusement le tour de leur christianisme. C'est que l'auteur, lui, n'en fait pas le tour : il essaie chaque fois d'illuminer son sujet par l'intérieur. Il commence par dépeindre le sens profond des quatre styles principaux de nos églises d'Occident : la foi du roman, l'espérance du gothique, les « nourritures terrestres » du classique, l'indétermination du moderne. Puis il aborde le plan de l'église, son contenu et les « cérémonies principales » qui s'y déroulent. Ou plutôt — car il proteste explicitement contre cette formule trop formaliste — il montre comment l'église est le lieu où se renouvelle le rendez-vous d'amour le plus émouvant et le plus décisif de tous les temps. Tout au long de son exposé il tient son lecteur en haleine, par un feu d'artifice d'expressions qui font choc. Les chrétiens « conventionnels » trouveront largement de quoi se mordre les doigts. Si la confrontation du « curé de choc » et de la « chaisière » se termine en fait par un match nul, d'autres conformismes sont moins ména-

gés. Il y a des formules inoubliables sur certaine manière de faire l'aumône « comme on jette un bout de cigarette dans un cendrier », sur l'Evangile qui lit en nous beaucoup plus que nous ne lisons en lui, sur les bons apôtres de nos jours qui se plaignent d'« avoir perdu la foi » mais qui font « moins de démarches pour retrouver la foi que pour retrouver un parapluie ». Et l'on pourrait continuer...

R. Mols, S. J.

J. Wodka. — *Kirche in Österreich.* Wegweiser durch ihre Geschichte. Vienne, Herder, 1959, 23 × 15 cm., XII-495 p., 3 cartes. Prix : 170 S.

Pour la première fois, l'histoire de l'Eglise en Autriche forme l'objet d'un exposé qui n'est ni un ouvrage savant en plusieurs tomes ni un panorama à vol d'oiseau d'une cinquantaine de pages. Un volume unique, aisément maniable, englobe tout l'essentiel et, par sa présentation objective, impartiale et concise, constitue le meilleur des vade-mecum. Le cadre géographique choisi, c'est l'Autriche dans ses frontières actuelles, vieilles de quarante ans. Retracer une histoire vingt fois séculaire, dont le déroulement s'est opéré dans des cadres bien différents de ceux de l'Autriche d'aujourd'hui, c'est adopter une convention artificielle analogue à celle qui s'est imposée aux historiens belges et qui n'est pas exempte d'inconvénients. Ceux-ci n'ont pas échappé à l'auteur qui a réussi à s'en tirer le mieux possible. Son exposé se recommande par un bon équilibre des parties : les douze chapitres recouvrent autant de moments importants de l'histoire de l'Eglise en Autriche et sont constitués eux-mêmes de huit à dix sections. Le texte est suivi ; les notes rejetées à la fin du volume et assez difficilement repérables. La bibliographie de chaque chapitre est rassemblée au début des notes qui s'y rapportent ; mise bout à bout, elle dépasse largement vingt pages. On trouvera aussi à la suite des notes la liste des évêques, des nonces et des ambassadeurs autrichiens auprès du S. Siège. L'exposé témoigne d'un effort considérable de documentation et de concision. Il accorde une attention spéciale aux problèmes des relations ayant existé entre l'Eglise et les pouvoirs publics. L'âge d'or de la Contre-Réforme et du baroque a été, comme il se doit, traité avec prédilection. Peut-être l'appréciation du XVIII^e^ et du XIX^e^ siècle est-elle un peu trop sévère? Peut-être aussi l'exposé fait-il la part un peu large aux cadres biographiques au détriment des situations socio-religieuses? Même remarque pour la bibliographie : aucune mention des recherches publiées au cours de ces dernières années sur la pratique et les vocations (bien que les chiffres donnés par l'auteur montrent qu'il les connaît). Signalons enfin trois cartes très utiles en hors-texte : développement paroissial en 1100, avec les divers patronages ; carte monastique et conventuelle avant 1500 ; carte des fondations religieuses et des pèlerinages depuis 1500. Malgré quelques fautes de typographie (même dans les Errata), excellente synthèse qui rappelle la part importante et trop souvent méconnue en Occident prise par l'Autriche dans l'histoire du catholicisme.

R. Mols, S. J.

Th. S. Bokenkotter. — *Cardinal Newman as an Historian.* Coll. Université de Louvain. Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 4^e^ série, fasc. 18. Louvain, Nauwelaerts, 1959, 26 × 17 cm., X-156 p. Prix : 150 frs.

La confrontation Newman-histoire peut être considérée dans une double direction : la place de Newman dans l'histoire et (si l'on peut dire) la place de l'histoire dans Newman. Le sujet de cette thèse présentée à Louvain se rapproche plutôt de la seconde considération. Laissant de côté les nombreux autres aspects de la riche personnalité newmanienne, l'auteur s'est efforcé de dégager les traits principaux de Newman considéré comme historien. A ce titre il examine successivement les trois stades de tout travail historique : recours aux sources, critique, synthèse, et tente de déterminer et d'apprécier la manière dont Newman s'est acquitté de cette triple tâche. Ses qualités de synthèse étant connues depuis longtemps et sa pénétration critique étant celle de la moyenne des auteurs de son

époque, c'est au sujet du premier stade que nous apprenons à connaître Newman sous un jour peu habituel. Sans doute, il ne paraît guère qu'il ait jamais fréquenté tant soit peu les sources manuscrites ni les pièces d'archives. On ne peut le lui reprocher : il n'était pas historien de métier. Il faut admirer d'autant plus le soin qu'il avait mis à se constituer une bibliothèque personnelle, réunissant la quasi-totalité des grandes collections de textes et éditions de sources existant à son époque. Y figuraient entre autres les Acta Sanctorum, les Centuriateurs de Magdebourg, Baronius, Labbe-Cossart, Hardouin, Mansi, tous les Mauristes, Dugdale, Wadding, Aguirre, Sarpi, Pallavicino, Le Plat, Tillemont, Muratori, sans parler des éditions patristiques. Il possédait même les principaux auteurs d'histoire régionale, telle le Rerum Belgicarum Chronicon de Miraeus. Trois autres chapitres étudient la place de l'histoire dans la formation scolaire de Newman, le rôle des recherches historiques dans les mobiles de sa conversion et la place des études historiques dans les œuvres de sa période catholique. Pour composer cet excellent travail, l'auteur s'est servi, comme de juste, des grandes œuvres historiques de Newman, mais il a consulté aussi des sources non-publiées conservées à l'Oratoire de Birmingham et témoignant de l'éveil et du développement des qualités historiques chez le grand écrivain anglais.

R. Mols, S. J.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Hagiographie

Saint François d'Assise. — *Extrait de sa vie (par S. Bonaventure) et de ses écrits.* Textes choisis. Edit. Fr. Weyergans. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1959, 18 × 12 cm., 186 p. Prix : 51 frs. — Ce volume consacré à saint François d'Assise comprend tout d'abord les plus beaux chapitres de sa vie telle que l'a composée le plus éminent de ses disciples, saint Bonaventure, puis les plus caractéristiques de ses écrits. Leur disposition est originale : les écrits du saint sont insérés à la fin des chapitres de la biographie, à leur emplacement logique ou chronologique, comme des illustrations. Si le lecteur est un peu étonné au premier abord, il ne tarde pas à voir que cette disposition est parfaitement naturelle, et il apprécie le petit volume qui lui donne, bien traduits et bien présentés, deux des plus précieux documents de l'école franciscaine. Un chapitre de M. Weyergans, « profond connaisseur de la spiritualité franciscaine », prépare le lecteur d'aujourd'hui à recevoir ce message qui lui vient du XIII[e] siècle. — E. D.

B.-J. Bickel, O.F.M.Cap. — *Un prophète de la vraie joie. Saint François d'Assise.* Blois, Edit. Notre-Dame de la Trinité, 1960, 21 × 14 cm., 233 p. — La joie véritable naît de Dieu seul ; et Dieu rayonne en ses créatures, mais seulement aux yeux purifiés. François incarne cette réussite de l'Evangile vécu : à force de foi, de dépouillement intime, d'attachement et d'assimilation au Christ, il anticipe le poème des élus, familiers de la Beauté Divine dans l'univers régénéré. Le thème central du livre est orchestré en une douzaine de méditations, à propos d'amour du Seigneur et du prochain, de souffrance et de service, d'obéissance et de chasteté, de mort et d'humour. Poète lui-même, l'A. anime sa réflexion d'une ample variété d'images, anecdotes, rapprochements doctrinaux, historiques ou littéraires. Présentation moderne à tous égards. — L. R.

G. Hégo. — *Francesco. Vie de saint François d'Assise.* Paris, La Cordelle, 1960, 20 × 16 cm., 128 p., 10 h.-t. — Avec la collaboration de son confrère le R. P. Barrue, le R. P. G. H., O.F.M., offre à la jeunesse un récit qui, sans trahir l'histoire, l'anime et captivera les destinataires — et maints aînés — par les dialogues, le pittoresque, l'enjouement, l'illustration. Réussite d'adaptation, dont la présentation artistique achève de faire un ravissant cadeau. — L. R.

A.-M. Bérel. — *Au creux du rocher... Claire d'Assise.* Paris, Edit. Franciscaines, 1960, 23 × 16 cm., 128 p., 8 h.-t. Prix : 8,40 N.F. — L'ouvrage devait

être le sujet d'une thèse de doctorat ès lettres en Sorbonne. Il était achevé quand l'auteur est mort, sans avoir pu le défendre devant ses maîtres. Il est présenté ici sans appareil d'érudition. Quelques détails, p. ex. sur la découverte récente du procès de canonisation de la sainte, auraient été les bienvenus. Tel qu'il est, on devine qu'il a été préparé par de savantes recherches et qu'il a été écrit *con amore*. La préface justement laudative de Georges Goyau parle du chapitre « très étudié » que M^lle^ Bérel consacre à la famille de la sainte. Nous y trouvons indiqué avec finesse et pénétration tout le milieu familial : d'une part la fierté, l'arrogance et la brutalité des patriciens féodaux, et, d'autre part, la délicatesse, la docilité, la foi, qui font que Claire devient « la petite plante du bienheureux Père François », qualités qui distinguent aussi bien sa sœur Agnès, qui vient, malgré l'opposition acharnée des parents, rejoindre au couvent son aînée. L'histoire des individus est encadrée dans l'histoire de la cité d'Assise depuis ses lointaines origines. Elle se clôt par une étude sur l'idéal franciscain. La présentation, avec ses nombreuses planches hors-texte, est fort belle. — E. D.

Lacordaire. — *Vie de saint Dominique*. Edit. M.-D. Chenu, O.P. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 20 × 13 cm., 280 p. Prix : 8,70 N.F. — A l'occasion du centenaire de la mort du plus célèbre des orateurs et écrivains dominicains français du XIX^e^ s., quelques-uns de ses fils spirituels ont entrepris la réédition de ses œuvres les plus marquantes. Au premier rang cette biographie du Fondateur, qui nonobstant son recul reste une œuvre classique et n'a rien perdu de sa valeur. Elle a surmonté l'épreuve du temps, car elle a réussi à rendre, par-delà six cents ans, la présence fascinante de Dominique de Guzman et l'authenticité toujours rayonnante de son esprit. Assurément, il ne s'agit pas d'une œuvre de science pointilleuse telle que la veulent les historiens férus d'apparats critiques. Lacordaire n'était pas historien de métier, mais la vérité historique globale de sa biographie reste entière. Jusqu'à la parution, toute récente, de l'œuvre magistrale du P. Vicaire, elle était la meilleure qui existât en langue française. Maintenant encore c'est à elle qu'auront recours tous ceux pour qui une lecture de vie de saint est plus un contact et une imprégnation qu'une analyse et une étude. — R. M.

J. M. Wehner. — *Le sauveur de l'Europe*. Paris, Alsatia, 1960, 19 × 14 cm., 271 p. — Traduction de *Der Kondottiere Gottes*. L'extraordinaire figure de S. Jean de Capistran (1386-1455) méritait d'être à nouveau popularisée. Juriste ambitieux, conduit par une grâce fulgurante au couvent, prédicateur itinérant et convertisseur de foules comme son ami S. Bernardin de Sienne, supérieur et réformateur des Frères Mineurs, missionnaire en Europe centrale, conseiller des souverains et des papes, enfin animateur de la croisade qui, en 1454, brise à Belgrade l'élan de l'invasion turque : un prodige d'ascèse et de rayonnement. Histoire mouvementée, traitée ici d'une façon épique, où la présentation tient du roman, voire du film. La part d'affabulation n'empêchera pas de recueillir le témoignage de cet authentique fils de S. François, dont le radicalisme évangélique permit au surnaturel de déployer en pleine histoire le dynamisme le plus réalisateur. — L. R.

M.-D. Poinsenet. — *Par un sentier à pic*. Saint Jean de la Croix. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 57. Paris, A. Fayard, 1960, 19 × 15 cm., 255 p. Prix : 10 N.F. — Sur la couverture, un cliché symbolique représentant à la fois un paysage désertique, un visage extatique en gros plan et une cime montagneuse. Telle se présente une nouvelle biographie de saint Jean de la Croix destinée au grand public. Comme tous les mystiques et à cause de cela même, saint Jean de la Croix est de tous les temps. Son message, qui a enflammé le siècle d'or espagnol, n'a rien perdu de son actualité. Il se résume en un mot : l'Amour. Avec toutes ses exigences et sans compromissions. Comme le souligne fort bien le P. Lucien-Marie dans sa préface : « L'unique chemin de l'amour est celui de la Croix. Et saint Jean de la Croix vécut son nom pour arriver à l'amour ». Cette vie nous est racontée ici par une plume pleine de talent, alerte, exacte et claire ; par une plume derrière laquelle on devine facilement une âme consacrée à Dieu. Le texte est émaillé d'un très grand nombre de citations empruntées à

la belle traduction du P. Lucien-Marie de Saint Joseph. Le titre même des chapitres reprend plus d'une fois une expression du grand mystique : « le droit chemin vu bien clair » ; « pénétrons plus avant dans l'épaisseur » ; « en cette pure et simple lumière » ; « l'eau qui jaillit et ruisselle » ; « livré à l'amour du prochain ». Ceux qui liront cette biographie et qui remarqueront la carte représentant l'itinéraire du saint constateront qu'être un grand mystique et un grand voyageur ne sont nullement contradictoires. On le savait déjà par l'exemple de sainte Thérèse d'Avila, exemple bien plus familier à nos contemporains. N'est-il pas juste que le souvenir de ceux qui ont œuvré ensemble à la Réforme du Carmel soit rappelé conjointement à nos chrétiens d'aujourd'hui? — R. M.

St. J. Piat. — *Le maître de la mystique : Saint Pierre d'Alcantara.* Coll. Profils franciscains. Paris, Edit. Franciscaines, 1959, 18 × 14 cm., 144 p. Prix : 480 frs. — Saint Pierre d'Alcantara (1499-1562) a introduit la réforme dans l'Ordre franciscain en Espagne, aidé par des collaborateurs, au nombre de douze, « équipe prestigieuse... douze chevaliers de la table ronde, dont saint Pascal Baylon dira : « On n'a vu dans les origines de notre Ordre ni plus de pureté, ni plus de perfection ». Il a prêté une aide précieuse à sainte Thérèse, qui parle de lui à huit reprises dans sa Vie. Par ses écrits, il est le premier en date des mystiques espagnols du siècle d'or. C'est un très grand saint, plus admirable qu'imitable. « Avec quelque chose de plus tendu, c'était la reviviscence du franciscanisme primitif ». La phrase d'un de ses écrits, citée p. 31, sur le démon qui redoute les veilles, etc., est la traduction d'un passage du discours de saint Antoine Ermite, qu'on lit dans le bréviaire à la fête du saint, le 18 janvier, à la troisième leçon du second nocturne. Les appendices qui complètent la biographie comportent une iconographie du saint tout à fait inédite ; ce n'est pas sans étonnement que le lecteur apprendra que le « Maître de la mystique » est, depuis 1826, patron du Brésil. — E. D.

B. H. Vandenberghe. — *Saint Vincent Ferrier.* Traité de la vie spirituelle. Extraits de sermons et fioretti. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1956, 18 × 12 cm., 190 p. Prix : 48 frs. — Si fameux comme prédicateur, le grand Dominicain a laissé en son *Traité* un ensemble organique de préceptes concrets et profonds, classiques et fort abordables. Les titres multipliés, les brefs commentaires et introductions de l'éditeur, facilitent l'assimilation de la doctrine. Les extraits de sermons et les *fioretti* achèvent de rectifier l'idée souvent incomplète qu'on se fait du saint. — L. R.

J. Stiénon du Pré. — *Sainte Jeanne de Lestonnac.* Paris, La Colombe, 1955, 21 × 14 cm., 166 p. Prix : 500 frs. — Nièce de Montaigne, née en 1556 d'une mère huguenote, épouse et mère exemplaire, veuve à 39 ans, Jeanne se livre depuis longtemps à une existence de perfection, quand à 50 ans elle aboutit à fonder une société destinée à l'éducation chrétienne de la jeunesse. Elle connaît l'épreuve des calomnies et persécutions. Mystique « que nul directeur n'avait guidée », infatigable en toutes formes de dévouement, elle laisse en 1640 solidement établie en France la Compagnie de Marie Notre-Dame, qui maintenant est répandue par le monde. Elle fut canonisée en 1949. L'ouvrage mêle à l'histoire de la sainte et de son œuvre maintes évocations colorées des événements et incidents de l'époque. — L. R.

R. Sabatier. — *Saint Vincent de Paul.* Coll. Meneurs d'hommes, 2. Paris, La Table Ronde, 1959, 19 × 12 cm., 124 p. — Suivant le programme de la collection, l'auteur doit montrer comment saint Vincent a exercé son ascendant sur ses contemporains, quels éléments ont favorisé sa vocation d'homme d'action, quelles furent les conséquences de la mission qu'il a cru devoir accomplir. Il le fait brièvement et fortement, avec d'heureuses formules. Il procède par tableaux, qu'il groupe sous trois titres : le temps des apprentissages, l'action, actes et paroles. Son petit volume donne une idée juste et complète de ce saint, « meneur d'hommes ». — E. D.

J. Mauduit. — *Saint Vincent de Paul.* Paris, Edit. France-Empire, 1960, 20 × 13 cm., 269 p. — Cette biographie est « truculente », c'est le mot de l'auteur, par-

fois à l'excès, p. ex. quand on nous dit que « la misère crie à tue-tête, qu'elle donne des représentations de gala ». Elle n'est pas toujours aussi violente, elle sait trouver à l'occasion d'heureuses formules qui donnent un tour inattendu et saisissant à des vérités qu'il ne faut pas oublier. Ainsi sur la maison Saint-Lazare, « qui fait pendant au Louvre et est un Louvre de miséricorde organisée; qui fait pendant au Port-Royal, et est un Port-Royal réconcilié ». Elle s'attache à faire revivre cette première moitié du XVII[e] siècle dans une série de tableaux d'histoire, où se détache l'action du grand saint. Cette action a été étendue et profonde, en France et hors de France. S'il n'a pas fait tout par lui-même, il a tout dirigé, on le voit par sa correspondance, et il anime de son esprit tous ses collaborateurs. « En avant pour la gloire de Dieu », disait-il en 1625. C'est bien là le résumé de toute sa vie. — E. D.

G. Hunermann. — *Le père des pauvres : Saint Vincent de Paul.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1960, 20 × 13 cm., 288 p. Prix : 90 frs b. — Toute la vie de saint Vincent de Paul défile sous les yeux du lecteur, encadrée dans l'histoire de la France et de l'Europe, à l'époque de la guerre de Trente Ans, sous le règne de Louis XIII et le début de Louis XIV. On connaît le genre de l'auteur : tableaux historiques fidèlement reconstitués, mais fidélité à l'esprit du personnage plutôt qu'à ses faits et gestes bien réels. Ainsi, p. 189, le bon Marillac, s'adressant à la reine, lui recommande de « ne pas seulement parler français, mais européen ». Et il fait l'éloge — parfaitement fondé — des vues politiques de Bérulle. Ce volume aura le même genre de succès que la douzaine de précédents, qui ont fait la réputation de l'auteur. — E. D.

Michel de Saint-Pierre. — *Monsieur Vincent.* Paris-Tournai, Casterman, 1960, 27 × 22 cm., 40 p., 10 pl. Prix : 75 frs b. — Les vies du saint sont nombreuses, mais elles s'adressent aux grands. Celle-ci est écrite par un père de famille pour ses enfants. Ces jeunes lecteurs doivent avoir été bien intéressés par cette aimable leçon d'histoire profane, d'histoire religieuse, d'histoire de la charité chrétienne, aux aventures allégrement contées, dans un récit dont ils comprendront tous les termes. Belle impression soignée, belles et nombreuses gravures, parmi lesquelles dix planches en couleurs. — E. D.

Sainte Louise de Marillac. — *Méditations - avis - maximes - pensée - testament - lettres.* Edit. J.-P. Foucher. Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1960, 18 × 12 cm., 181 p. Prix : 51 frs. — Introduit par un précieux aperçu biographique, un florilège de méditations, avis et lettres où, selon le mot de François de Sales, se reconnaissent « l'esprit élevé, le jugement solide,... le cœur tendre et pénétré de Dieu » de la fondatrice des Filles de la Charité. Cette confrérie inaugurait une forme alors insolite de vie consacrée. D'où l'intérêt des conceptions et directives de la sainte, qu'il s'agisse d'oraison, d'observance, de pauvreté, de service des pauvres. Lecture plaisante et bénéfique spécialement pour les instituts de vie active. — L. R.

S. Antonio Maria Claret. — *Escritos autobiograficos y espirituales.* Edit. J. M. Viñas, C.M.F. Coll. Biblioteca de autores cristianos, 188. Madrid, Vida Religiosa, 1959, 20 × 13 cm., xvi-961 p. Prix : 105 ptas. — Le volume commence par une présentation de la vie, de la mission et de la spiritualité de S. Antoine-Marie Claret. Il reproduit ensuite son *Autobiographie,* avec la seconde partie, appelée *Continuation*; elle est complétée par l'addition de quelques documents et par une série de notes personnelles, dont le cahier a pu être sauvé de l'incendie de la maison de Vich lors de la révolution de 1936. De l'œuvre littéraire fort abondante du saint, ne sont publiés que des écrits spirituels et ascétiques, ayant un caractère autobiographique plus accusé. Enfin vient un choix de 92 lettres. La publication est fort bien faite, avec une sélection judicieuse, et elle comprend, outre un index onomastique, un index détaillé des matières. — J. G.

J. Alzin. — *Saint Pie X. Textes choisis.* Coll. Les écrits des saints. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1959, 17 × 12 cm., 182 p. Prix : 51 frs. — Les différentes parties du livre nous donnent un portrait spirituel de saint Pie X à travers ses écrits : on voit son humilité mêlée de grandeur, son austérité impré-

gnée de douceur, sa piété soucieuse de doctrine, son action eucharistique et, dans la cinquième partie, son action sociale à Mantoue, à Venise et, comme chef de l'Eglise, à Rome. C'est cette dernière partie qui, sans doute, sera la plus révélatrice : l'action catholique y est recommandée en termes de plus en plus précis. Sa partie la plus importante est la solution de la question sociale. Et à propos de celle-ci, M. Alzin fait observer, p. 153 : « Il semble que les problèmes de plus en plus actuels envisagés par les divers programmes sociaux... prirent peu à peu dans l'esprit de Pie X une place grandissante ». — E. D.

G. Hunermann. — *Le Fils du Facteur de Riese, Saint Pie X.* Mulhouse, Salvator; Tournai, Casterman, 1955, 20 × 13 cm., 288 p. Prix : 87 frs belges. — Attachante vulgarisation, où triomphe le talent si connu de l'A. (Une douzaine de ses ouvrages ont été traduits en français). L'histoire est présentée de façon forcément simplifiée et partiellement imaginée quant à la forme, mais les figures reprennent relief et vie grâce à la mise en scène, au dialogue rapide et presque ininterrompu, où l'humour s'allie à une sincère émotion. — L. R.

G. Moretti. — *Copie non conforme.* Le vrai visage des saints révélé par leur écriture. Paris-Tournai, Casterman, 1960, 21 × 15 cm., 248 p. Prix : 90 frs b. — Pour trente saints des plus connus, depuis François d'Assise et Thomas d'Aquin jusqu'à Bernadette et Thérèse de Lisieux en passant par Xavier, Berchmans, J. B. de la Salle, Gérard Majella, le curé d'Ars et Don Bosco, d'abord une analyse graphologique fouillée, établie par le P. Girolamo Moretti, O.F.M. suivant ses propres théories et méthodes, et puis le portrait historique. Confrontation d'un intérêt multiple : test impressionnant des ressources du système graphologique adopté; confirmation de cette assurance que la sainteté se bâtit sur tous les terrains, et démenti au déterminisme plus ou moins déclaré par quoi tant de connivences cherchent à s'excuser; apport à l'hagiographie, par un éclairage nouveau des nuances variées que, d'un saint à un autre, emprunte le reflet de l'Esprit « unicus et multiplex ». Le « vrai visage, ce n'est dont point le 'vultus nativitatis' » avec ses dispositions polyvalentes que dénonce la graphie, c'est celui qu'à partir de ce donné façonne une héroïque fidélité à la grâce. — L. R.

Biographies

Mgr R. Cioni. — *Un évêque médecin Nicolas Sténon (1638-1686).* Paris, Edit. France-Empire, 1960, 20 × 13 cm., 255 p. — Traduite par le Dr H. Bon, la première biographie, écrite d'après les sources, de cet extraordinaire Niels Stensen (Stenonius). Danois, luthérien, savant anatomiste et pionnier en géologie, paléontologie, cristallographie, véritable Européen par ses voyages, ses relations, sa renommée, il entre dans l'Eglise par une conversion mûrie et totale. Dès lors il vit en saint et en apôtre ardent. Le Bx Innocent XI le fait évêque, vicaire apostolique en Allemagne du Nord. Dix années de mission et de tribulations. N. St. laisse quantité d'ouvrages scientifiques, philosophiques, théologiques, et une correspondance dont ce livre reproduit d'admirables passages. On espère la béatification d'un témoin si marquant de l'universalité de la vocation chrétienne. — L. R.

J.-A. Girard, O.P. — *« Pour le Bon Dieu! » Le Révérend Père Captier et les martyrs d'Arcueil. 25 mai 1871.* Paris, Spes, 1955, 20 × 13 cm., 290 p. Prix : 600 frs. — Quatre membres du Tiers Ordre Enseignant de Saint Dominique et un Père Dominicain — leur cause de béatification est en bonne voie — ainsi que huit laïcs, victimes de la Commune dans des circonstances analogues à celles des massacres de la Roquette et de la rue Haxo. L'ouvrage évoque les origines du T. O. Enseignant, créé par Lacordaire, celles du collège d'Arcueil et l'histoire de celui-ci. Il retrace la vie de chacun des martyrs et relate leur fin tragique, avec un aperçu historique sur la Commune. — L. R.

G. Mutzenberg. — *Le prisonnier d'Innsbruck* ou la vie ardente et la mort glorieuse du prédicant grison Blasius Alexander (1590-1622). Coll. Histoire de la réforme racontée aux jeunes, 4. Genève, Labor et Fides, 1960, 21 × 15

cm., 73 p. — A côté de la grande histoire et des grandes vedettes, s'inscrit le nom des oubliés, des comparses, des gloires régionales et locales. La destinée tragique d'un héros grison ayant lutté pour sa foi et pour sa patrie est racontée ici aux jeunes de notre temps. Pasteur de Traona en Valteline, Blasius Alexander participa au soulèvement des Réformés grisons contre l'Autriche et à la résistance contre les envahisseurs. Emmené prisonnier après plusieurs actions d'éclat, il fut condamné à mort et décapité, le 23 décembre 1622. Un de ses derniers messages à sa femme, Magdalena, disait « Apprends à écrire en lettres d'or la volonté de Dieu dans ton cœur ». Bel exemple de courage et de vaillance, qui fera regretter, une fois de plus, la déchirure de la tunique sans couture. — R. M.

M. F. F. de Bellevüe. — *Pater de Clorivière en zijn zending (1735-1820)*. Bruxelles, 31 rue de l'Abondance, 1955, 24 × 16 cm., 294 p. Prix : 100 frs. — Traduction néerlandaise très fidèle — complétée de notes bibliographiques — de l'ouvrage original de M^elle de B., paru en 1933. *Missus a Deo* : le mot s'impose, devant la prodigieuse et féconde carrière du héros : jésuite sécularisé par la suppression de l'ordre, mystique et homme d'action, directeur d'âmes et curé, écrivain et prédicateur, réintégré à la Compagnie rétablie et, à 80 ans, principal agent de sa renaissance en France, créateur, en pleine révolution, de deux groupements religieux de type nouveau, la Société du Cœur de Jésus et celle du Cœur de Marie (celle-ci avec Mademoiselle de Cicé comme co-fondatrice). Largement et sérieusement documenté, le récit, souvent dramatique, est d'un intérêt toujours renouvelé. Souhaitons que la quasi-absence de publicité ne limite pas trop la diffusion que méritent le sujet du livre et sa valeur. — L. R.

E. Breton, O.M.I. — *Vital Grandin O.M.I. La merveilleuse aventure de « l'Evêque sauvage » des Prairies et du Grand Nord*. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 58. Paris, A. Fayard, 1960, 19 × 15 cm., 366 p. Prix : 12 N.F. — Dans cette biographie, certains chapitres semblent du Curwood ou du Jack London : il s'agit de longues randonnées dans le Grand Nord canadien au moment où il se peuplait peu à peu. Mais le héros, dont nous lisons les aventures passionnantes, est un évêque qui appartient à l'Institut des Oblats de Marie, Né en 1829, il est arrivé au Canada en 1854, a été promu à l'épiscopat en 1858, et a travaillé jusqu'à sa mort en 1902. Ses randonnées ont donc été des courses apostoliques. Outre des épreuves sans nombre inhérentes à un séjour et à des déplacements dans des terres inhospitalières, il a dû compter avec sa pauvreté, avec l'hostilité de personnages puissants qui contrecarraient son activité missionnaire. Ses confrères eux-mêmes ont quelquefois bien ajouté à ses préoccupations. C'est son esprit religieux qui l'a toujours soutenu. Tout cela apparaît clairement dans sa biographie. Sa cause de béatification a été introduite en 1937 et, nous dit la prière d'insérer, elle franchit actuellement les étapes finales. — E. D.

A. Hatch. — *Le miracle de la montagne*. L'histoire de Frère André et de l'oratoire Saint-Joseph à Montréal. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 55. Paris, Fayard, 1959, 19 × 14 cm., 206 p. Prix : 9 N.F. — Le Frère Canadien André (1845-1937), de la congrégation de Sainte-Croix, est considéré dans son pays comme un thaumaturge. Et de fait, le nombre de guérisons obtenues par son intercession est fort impressionnant. Cette biographie nous le montre à l'œuvre. On y voit bien quels ont été les épisodes de sa vie, on admire sa fidélité à sa congrégation, ses vertus religieuses, on le suit dans ses démarches. S'il s'agit d'apprécier le caractère de sa spiritualité, l'image est moins nette. La cause de sa béatification a été introduite, et elle est déjà bien avancée. — E. D.

M. Winowska. — *Aux portes du royaume*. Bronislas Markiewicz, Curé de paroisse et fondateur des Michaélites 1842-1911. Coll. Bibliothèque Ecclesia, 61. Paris, A. Fayard, 1960, 19 × 15 cm., 294 p. Prix : 12,50 N.F. — Le talent de M. W., connu déjà par une quinzaine de publications, donne ici une de ses meilleures œuvres. Br. M. est un émule du Curé d'Ars et de Jean Bosco : pauvreté extrême, pleine d'abandon à la Providence, sens pastoral éveillé aux besoins de la société, ministère du confessionnal, initiatives anticipatrices pour

la libération morale et sociale des classes populaires et de la jeunesse délaissée, humble fermeté parmi les contradictions : prodigieux témoignage de l'actualité du surnaturel et de sa fécondité. Curé de campagne puis professeur de séminaire, l'abbé M. rencontre Don Bosco, devient son novice; il restera fidèle à son esprit mais sera conduit à quitter son Institut et à fonder les Michaélites, Pères et Sœurs, dont les sociétés et les œuvres seront complémentaires de celles des Salésiens. Récit documenté, avec nombreuses citations des paroles ou écrits du héros. — L. R.

V. Marmoiton, S. J. — *Jeanne-Onésine Guibret et la Société de Jésus-Hostie, Servantes de Jésus dans le Saint-Sacrement.* Toulouse, Apostolat de la Prière, 1960, 19 × 14 cm., 176 p. Prix : 6,50 N.F. — Hautement qualifié pour cette tâche, l'A. situe et raconte avec agrément et animation l'histoire d'une des nombreuses fondations religieuses suscitées au siècle dernier — institut séculier avant la lettre —, depuis les préparations providentielles de la fondatrice jusqu'aux développements actuels. Au fil du récit se précise la vocation propre des Servantes de Jésus : vouées au culte eucharistique, elles sont en même temps auxiliaires du clergé, dans les œuvres en tout milieu comme au presbytère même. — L. R.

J. Letourneulx. — *J'ai lié ma gerbe.* Le R. P. Alfred Foreau, S. J. Premier aumônier national de la J.A.C. 1884-1956. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1960, 19 × 14 cm., 109 p. Prix : 5 N.F. — Après son très vivant *Et forain avec les forains* (vie du P. Haguenin), le P. L. ressuscite la figure du « petit paysan pauvre » devenu prêtre, et dont l'action avisée, discrète et tenace influença si profondément l'évolution de l'Action catholique dans les milieux ruraux français. En sa brièveté le livre réussit à résumer, sans détriment du concret le plus pittoresque, les problèmes perçus par le P. F., ses principes de solution, les résistances rencontrées, les étapes du mouvement de spécialisation de l'A.C. rurale masculine et féminine. A noter aussi l'intérêt effectif porté par le P. F. aux fondations du P. Epagneul, Frères et Sœurs Missionnaires des Campagnes. — L. R.

G. Zananiri. — *Dans le mystère de l'unité, Maria-Gabriella.* Introduction de C. J. Dumont, O.P. Paris-Tournai, Casterman, 1955, 20 × 13 cm., 184 p. Prix : 54 frs belges. — Biographie sérieusement documentée, sobre et prenante, d'une trappistine italienne morte en 1939, à 25 ans, après s'être offerte pour l'union des chrétiens, et dans des circonstances suggérant que cette offrande fut spécialement inspirée et agréée. Assurément l'humble et très réaliste religieuse laisse un exemple pleinement valable de foi et de fidélité aimantes et fortes. « The little sister » est vénérée chez les moines anglicans entrés en relation avec son monastère. L'ouvrage — et son introduction par le Directeur même du Centre Istina — évoquent à grands traits l'histoire des mouvements développés en faveur de l'Unité. — L. R.

M.-M. Auboy. — *Le plus grand amour.* Paris-Tournai, Casterman, 1957, 20 × 13 cm., 204 p. Prix : 60 frs belges. — Humble paysanne de la Sabine, devenue Coadjutrice dans la jeune Société de Marie-Réparatrice sous le nom de sœur Marie de San-Pancrazio, morte à Bruxelles en 1952. Ame totalement donnée; sa générosité s'exprime en des offrandes largement apostoliques et un vœu de perfection; son réalisme est attesté par une vaillance souriante à travers souffrances physiques, épreuves morales, dépaysements, circonstances tragiques comme celles de la guerre et de la révolution en Hongrie (1914-1919). Dans cette existence effacée à l'extrême, pareille intensité de vie profonde, pareil affinement du sens spirituel rendent un témoignage à méditer. Il a été recueilli dans ses expressions très vives et concrètes et se présente ici de façon attachante. — L. R.

P. P. Parente. — *Père Pio premier prêtre stigmatisé.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1960, 20 × 13 cm., 156 p. Prix : 66 frs b. — Que le sous-titre ne crée point de méprises ! Stigmatisé, le P. Pio l'est assurément, d'une façon que ce livre rapporte suivant les observations les plus sérieuses. Mais

toute sa vie comporte un ensemble de données extraordinaires à des plans très divers. L'A., prêtre italien, largement informé des publications sur le sujet, peu enclin à majorer la part du merveilleux, souligne heureusement l'équilibre, la simplicité, la fidélité du vénéré religieux, et les fruits spirituels d'un travail apostolique austère qui rappelle celui du Curé d'Ars. L'ouvrage est traduit de l'anglais; il contient quelques extraits de la correspondance du P. Pio. — L. R.

Cécile. Journal d'une jeune chrétienne. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1960, 19 × 14 cm., 184 p. Prix : 6,50 N.F. — Un prêtre a présenté à l'éditeur ces pages, écrites par une employée de Paris (née en 1933) à la demande même de son directeur spirituel. Jeune fille comme les autres, nullement exempte des difficultés humaines, et pas comme les autres par l'acuité de sa foi, son sens du péché, son intelligence concrète de notre incorporation au Christ et de la communion des saints; âme nourrie d'oraison et des sacrements, éveillée aux inspirations de la charité dans les circonstances les plus prosaïques. Témoignage des virtualités de la vocation de baptisé, de l'équilibre supérieur réservé à l'âme capable de « se perdre » en faisant crédit au Seigneur. Lecture qui pourrait être élevante, ne s'agirait-il que de fiction pieuse; que dire de confidences authentiques aussi bien qu'anonymes? — L. R.

D. Hyde. — *Bandit pour le Christ.* L'histoire de Don Orione « Père des Pauvres ». Paris, Fayard, 1958, 18 × 12 cm., 220 p. Prix : 750 frs. — Don Luigi Orione renouvelle à une époque encore bien proche (il mourut en 1940) les prodiges d'un Cottolengo ou d'un Jean Bosco. Il fonde la « Petite Œuvre de la Divine Providence », institut de prêtres, rapidement développé en Italie et en plusieurs pays d'Europe ainsi qu'en Amérique. Partout, lui et les siens s'ingénient à répondre, en esprit de charité, aux requêtes les plus exigeantes de la justice sociale : écoles, asiles, établissements de rééducation... L'auteur anglais (traduit par Jean de Madre) est un communiste converti, jadis rédacteur du *Daily Worker*. Il ne s'attache pas au merveilleux qui auréole son héros; il en raconte les réalisations, non sans montrer, à leur source, la foi, la confiance, la prière et le désintéressement d'un saint. — L. R.

E. Vandon. — *Enfin, l'aurore.* Coll. Foi vivante. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 19 × 12 cm., 238 p. Prix : 6,60 N.F. — Traduction, par S. Marot, de *Late Dawn.* « Confessions » d'une femme dépourvue d'éducation religieuse, passée par les expériences les plus libres, la morphine et une psychanalyse consciencieuse, acheminée contre toute attente, au terme d'âpres débats, à la rencontre avec l'Eglise et la réalité de la foi. Témoignage rendu à la grâce et au bonheur chrétien par une âme profonde et lucide. — L. R.

H. Rollet. — *Andrée Butillard et le féminisme chrétien.* Paris, Spes, 1960, 19 × 14 cm., 203 p. Prix : 7,05 N.F. — Le Président de l'A.C. Générale des Hommes de France ajoute ici à sa magistrale étude de *L'Action sociale des Catholiques en France* un complément qui éclaire en particulier l'aspect féminin du mouvement. Car son héroïne (1881-1955) a promu durant toute la première moitié du siècle, avec autant d'efficacité que de souci doctrinal, le féminisme chrétien : conception complète du rôle de la femme, engagement de celle-ci au plan social et civique, institutions destinées à la qualifier, défense de ses droits dans le domaine législatif et l'organisation syndicale. Maladies, défiances de droite et de gauche, lenteur mise à percevoir certaines urgences ou à discriminer A.C. et action sociale chrétienne, n'ont pas raison de sa foi et de son énergie. Elle crée et pendant 30 ans dirige l'Union Féminine Civique et Sociale; son action déborde les frontières, pressent l'aide réclamée par la femme africaine, suscite le Mouvement Mondial des Mères. Livre riche d'enseignements actuels. — L. R.

Convertis du XX^e siècle. Collection dirigée par F. Lelotte, S. J. 3^e volume. Paris-Tournai, Casterman; Bruxelles, Foyer Notre-Dame, 1955, 18 × 12 cm., 248 p. Prix : 54 frs belges. — On aura fait le plus sûr éloge de ce recueil en disant qu'il ne le cède aux deux précédents ni par le choix des héros

ni par la qualification des auteurs ni par l'allure des récits. Parmi les 15 noms de convertis, Bergson, G. Marcel, Sigrid Undset, Daniel-Rops, Dom Lou, Lecomte du Nouij, R. H. Benson, Joergensen, G. Cohen... — L. R.

A. Lazzarini. — *Jean XXIII. Sa vie, sa personnalité.* Mulhouse, Salvator; Paris-Tournai, Casterman, 1959, 19 × 14 cm., 176 p., 25 phot. Prix 90 frs b. — Dans une famille de petits cultivateurs italiens, un enfant heureusement doué fait ses études avec succès. Il répond à l'appel de Dieu qui l'invite au sacerdoce. Il semble devoir devenir un historien de l'Eglise et est orienté dans ce sens par Mgr Achille Ratti, le futur Pie XI. Il entre brusquement dans le service diplomatique : missions fort délicates en Turquie et en Grèce, nonciature à Paris. Pie XII le crée cardinal et le nomme au patriarcat de Venise. Le conclave de 1958 le choisit comme successeur de Pie XII. Le livre qui retrace cette carrière répond à un souci d'actualité. Il a des détails bien intéressants sur la vie catholique en Italie aux premières années de l'activité sacerdotale de l'abbé Roncalli. — E. D.

M. Winowska. — *Les voleurs de Dieu.* Paris, Edit. Saint-Paul, 1958, 19 × 14 cm., 170 p. Prix : 600 frs. — Une vingtaine de récits mettent en scène des prêtres, des hommes faits, des enfants qui vivent ou qui meurent, en tout cas qui souffrent pour leur foi chrétienne et catholique dans les pays soumis au communisme : Pologne, Hongrie, Russie, Chine. Tous sont émouvants, l'un ou l'autre est bouleversant. L'auteur en garantit l'authenticité, son intervention se borne à de minimes détails qui brouilleront les pistes, pour ne pas compromettre la sécurité — toujours fragile — des héros. Ce sont de vrais actes des martyrs. Ils secoueront bon nombre d'égoïsmes confortables. — E. D.

A. du Sarment. — *Lettres inédites de mon parrain Paul Claudel.* Paris, Gabalda, 1959, 19 × 14 cm., 140 p. Prix : 600 frs. — L'auteur est aujourd'hui religieuse dans un couvent de Bruges. Elle avait perdu la foi. Claudel la lui a fait retrouver dans son « long et passionnant dialogue » avec Jacques Rivière. Elle a rencontré le poète. C'est l'origine d'une correspondance « entretenue fidèlement pendant trente ans et à laquelle la mort du poète, seule, a mis fin ». Elle la publie. On y voit, c'est un de ses grands intérêts, l'esprit apostolique de Claudel. On y voit aussi son génie conquérir irrésistiblement les masses et faire de lui une gloire nationale. On en retiendra également une remarque du poète sur sa fidélité à l'Eglise, en quoi il diffère de Bloy et de Péguy, qui ont été en toute réalité des serviteurs de Dieu. — E. D.

OUVRAGES ENVOYES A LA REDACTION

Amiot Fr., P.S.S. — *365 méditations sur les évangiles et S. Paul.* II. Paris, Aubier; Bruxelles, Edit. Universelle, 1961, 328 p. 118 F.B.

Atomare Kampfmittel und christliche Ethik. Munich, Kösel, 1960, 196 p. 6,80 marks.

Au seuil de la théologie. Tome I. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 448 p. 18 N.F.

Augustin (Saint). — *Homélies sur les psaumes.* Edit. D. Gorce. Namur, Edit. du Soleil Levant, 1960, 180 p. 51 frs.

Babin, P., O.M.I. — *Les jeunes et la foi.* Lyon, Edit. du Chalet, 1961, 279 p.

Barbier J. — *La prière chrétienne à travers l'œuvre de Charles Péguy.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1959, viii-199 p.

Bender L., O.P. — *Forma iuridica celebrationis matrimonii. Commentarius in canones 1094-1099.* Rome, Desclée et C^ie^, 1960, xviii-326 p.

Benoit P., O.P. — *Exégèse et théologie.* 2 vols, Paris, Edit. du Cerf, 1961, xii-416 et 453 p.

Berthélemy J. — *Structure et dimensions de la liberté.* Paris, Edit. de l'Ecole, 1956, 255 p.

Betz O. — *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte.* Tubingue, J. C. B. Mohr, 1960, xii-202 p. 24,20 marks.

Bie (de) P. — *Budgets familiaux en Belgique 1957-1958.* Louvain, Nauwelaerts, 1960, 436 p. 350 frs.

BIOT Fr., O.P. — *Communautés protestantes*. Paris, Fleurus, 1961, 240 p. 7,75 N.F.
BOSCO M. et H. — *La vie extraordinaire de saint Jean Bosco*. Tournai, Casterman, 1961, 48 p., 10 pl. 75 F.B.
BOUYER L., Orat. — *Parole, Eglise et sacrements*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 100 p. 36 frs.
BRIDGE A. C. — *Images of God*. Londres, Hodder & Stoughton, 1960, 158 p. 16 sh.
BUZY D., S.C.J. — *Jésus de Nazareth*. Paris, Edit. de l'Ecole, 1960, 223 p.
CABASILAS (NICOLAS). — *La vie en Jésus-Christ*. Chevetogne, 1960, 234 p.
Célibat et sacerdoce. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 96 p. 3 N.F.
CHARLIER C., O.S.B. — *Bijbel lezen met de Kerk*. Maaseik, Romen en Zonen, 1961, 348 p. 260 frs broché; 290 frs relié.
CHARMOT Fr., S. J. — *Dans la lumière de la Trinité*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 212 p. 120 frs.
CLASSEN P. — *Gerhoch von Reichersberg. Eine Biographie*. Wiesbaden, Fr. Steiner, 1960, XII-485 p.
COLIN L., C.SS.R. — *Noviciat. Essai de formation religieuse*. Paris, Edit. Saint-Paul, 1959, 378 p.
DEKKERS E., C.SS.R. — *De momento rationis legis in legum interpretatione*. Amsterdam, Keizersgracht 218, 1960, XXVIII-134 p. 5,95 flor.
DELHAYE Ph. — *Permanence du droit naturel*. Louvain, Nauwelaerts, 1960, 156 p.
DHEILLY J. (Abbé). — *Histoire du salut*. Paris, Edit. de l'Ecole, 1960, 302 p.
DIEPEN H. M., O.S.B. — *La théologie de l'Emmanuel*. Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 324 p. 195 frs.
Ecclésiologie (L') au XIX^e siècle. Paris, Edit. du Cerf, 1960, 396 p. 21,90 N.F.
ELLARD G., S. J. — *La liturgie en marche*. Paris, Mame, 1961, 532 p. 32,91 N.F.
Evolution des loisirs et promotion des travailleurs. Institut Saint-Berthuin, Malonne, 1960, 240 p.
FESTUGIÈRE A.-J., O.P. — *Les moines d'Orient*. I. *Culture ou sainteté*. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 98 p., 2 h.-t. 9 N.F.
FLORISTAN SAMANES C. — *La vertiente pastoral de la sociología religiosa*. Vitoria, Editorial Eset, 1960, XX-294 p.
FORESTELL J. T., C.S.B. — *The Book of Proverbs*. New York, Paulist Press, 1960, 96 p. $0.75.
FORNAROLI G. M., O.S.B. — *Gesù nei suoi misteri di umiliazione e di gloria*. Venise, S. Giorgio Maggiore, 1960, 241 p.
GALTIER P., S. J. — *S. Hilaire de Poitiers*. Paris, Beauchesne, 1960, 174 p. 13 N.F.
GENICOT L. — *Les lignes de faîte du moyen âge*. 3^e édit., Tournai, Casterman, 1961, 400 p., 4 h.-t., 165 frs.
GRAEF H. — *Der unbegreifliche Gott?* Frankfort-s/M., J. Knecht, 1961, 211 p.
GRAHAM (Dom A.). — *Penser, agir en chrétien d'aujourd'hui*. Paris, Mame, 1960, 336 p.
GUARDINI R. — *Psaumes et fêtes*. Paris, Edit. du Cerf, 1961, 280 p. 6,90 N.F.
GUEUDRÉ (Marie de Chantal), O.S.U. — *Histoire de l'Ordre des Ursulines en France*, II. Paris, Edit. Saint-Paul, 1960, 591 p.
HERMANN I. — *Kyrios und Pneuma*. Munich, Kösel, 1961, 155 p. 19,80 marks.
HERMANS L. — *Jezus' geboorte en jeugd*. Maaseik, Romen en Zonen, 1960, 116 p. 48 frs; 44 frs en souscription.
HERMANN H. — *Schwache Punkte im Glaubensleben*. Francfort s/M., J. Knecht, 1961, 131 p.
Hommage à Wilhelm Vischer. Paris, Libr. Protestante, 1960, 230 p. 16,50 N.F.
Jahrbuch des Instituts für christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. 1961. Munster, Regensberg, 234 p. 18 marks.
KAISER O. — *Der Prophet Jesaia. Kapitel 1-12*. Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, XVI-126 p. 6,20 marks cartonné; 9,20 marks relié.
KLUBERTANZ G. P., S. J. — *St. Thomas Aquinas on Analogy*. Chicago, Loyola University Press, 1960, VIII-319 p. $5.00.
LEEMING B., S. J. — *The Churches and the Church*. Londres, Darton, Longman & Todd, 1960, XII-340 p. 35 sh.
— *Principes de théologie sacramentaire*. Paris, Mame, 1961, LXXIV-941 p. 43,19 N.
Lexikon der Marienkunde. 6. Ratisbonne, Pustet, 1960, col. 961-1152, 9,50 marks.

LOHSE E. — *Die Offenbarung des Johannes.* 8e édit., Goettingue, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960, IV-116 p. 4,80 marks.

LONERGAN B., S. J. — *Divinarum personarum conceptionem analogicam.* Edit. altera. Rome, Université Grégorienne, 1959, 303 p. 1.800 lires.

Mittellateinisches Wörterbuch. Band I. Lief. 3. Munich, Beck, 1960, col. 321-480. 20 marks.

NAUROIS L. (DE). — *Quand l'Eglise juge et condamne.* Toulouse, Privat, 1960, 117 p.

NEILL S. — *L'anglicanisme et la communion anglicane.* Paris, Edit. du Seuil, 1961, 423 p.

OOMS H., O.F.M. — *Repertorium Universale siglorum ordinum et institutum religiosorum in Ecclesia catholica.* Bruxelles, Commission Belge de Bibliographie, 1959, 303 p.

Origines (Les) de l'homme. Paris, Lethielleux, 1960, 208 p. 14 N.F.

PEINADOR A., C.M.F. — *Cursus Brevior Theologiae Moralis.* V : *De extrema unctione, de ordine, de matrimonio.* Madrid, Co. Cul., 1960, XXIV-570 p.

PERRIN J.-M., O.P. — *Le mystère de la charité.* Bruges, Desclée De Brouwer, 1960, 536 p. 210 frs.

PIERRE DE BERGAME. — *In Opera Sancti Thomae Aquinatis Index seu Tabula Aurea.* Editio Fototypica. Rome, Edit. Paulinae, 1960, 1250 p.

PINTARD J. — *Le sacerdoce selon saint Augustin.* Paris, Mame, 1960, 423 p. 27,76 N.F.

PIRES C. S. J. — *Inteligência e pecado em S. Tomás d'Aquino.* Braga, Livraria Cruz, 1961, 360 p. 40 S 00.

PROCLUS DIADOCHUS. — *Tria opuscula (de providentia, libertate, malo).* Edit. H. BOESE. Berlin, W. de Gruyter, 1960, XXXI-272 p. 78 marks.

PROTAT J. (Chan.). — *Prêtre diocésain.* Paris, Edit. Fleurus, 1961, 317 p. 9 N.F.

RAUCH W. — *Das Buch Gottes.* Munich, M. Hueber, 1961, XVI-267 p. 24 marks.

Religion (Die) in Geschichte und Gegenwart. Lief. 86-87. 3e édit., Tubingue, J. C. B. Mohr, 1961, 192 col. 8,40 marks.

RUDOLF K. et L. LENTNER. — *Custos quid de nocte?* Vienne, Herder, 1961, 400 p. 120 S.

SANSON H., S. J. — *Pratique des sacrements.* Le Puy, X. Mappus, 1960, 216 p. 8,40 N.F.

SIMON R. — *Morale.* Paris, Beauchesne, 1961, 290 p. 15 N.F.

SKROBUCHA H. et G. W. ALLAN. — *Sinaï. Stätten des Geistes.* Olten, Urs Graf-Verlag, 1959, 126 p.

STEIN E. — *Werke.* Band V : *Die Frau.* Louvain, Nauwelaerts, 1959, XXXIX-227 p. 150 frs.

SUBTIL J., S. J. — *Retraites et récollections sur la vie religieuse.* III. Toulouse, Apostolat de la Prière, 1960, 120 p. 5 N.F.

TARDINI D. (Cardinal). — *Pie XII.* Paris, Edit. Fleurus, 1961, 152 p. 7,10 N.F.

THOMSEN P. *Die Palästina-Literatur.* Band A. Lief. 3. Edit. O. EISSFELDT u. L. ROST. Berlin, Akademie-Verlag, 1960, p. 545-905. 48 marks.

TOCCI Fr. M. — *La Siria nell'età di Mari.* Rome, Centro di studi semitici, 1960, 112 p. 2.400 lires broché ; 3.000 lires relié.

VAN HOUTRYVE I. O.S.B. — *La Vierge des pauvres.* 4e édit., Louvain, Mont César, 1960, 171 p.

VARILLON Fr., S. J. — *Eléments de doctrine chrétienne.* Tome II. Paris, Edit. de l'Epi, 1960, 310 p.

WINKELHOFER A. — *Traktat über den Teufel.* Francfort. J. Knecht, 1961, 299 p.

Les Gérants : ETABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
Administrateur-délégué : LOUIS CASTERMAN, TOURNAI

Imprimé en Belgique — *Printed in Belgium.*

Supplément à la *Nouvelle Revue Théologique*, n° 4, avril 1961.

Gembloux, date de l'envoi.

Hommage
à
Mgr É. Van Cauwenbergh

M.,

En réponse à un vœu exprimé par le Conseil Rectoral e l'Université Catholique de Louvain, nous avons l'honneur e vous annoncer la publication prochaine de **Scrinium ovaniense, Recueil de Mélanges historiques** en hommage à Igr Étienne Van Cauwenbergh, bibliothécaire en chef de Université, à l'occasion de son 70e anniversaire.

Le volume, à en juger par son contenu, ne manquera as d'intéresser vivement un grand nombre de lecteurs de elgique et de l'étranger. Les éditeurs désireux d'assurer au olume une large diffusion, ont fixé un prix de souscription 350 F belges jusqu'au 26 avril 1961. Cette date passée, le rix sera porté à 600 F.

TABLE DES MATIÈRES — INHOUDSTAFE

Haut Patronage.

Comité d'Honneur.

Comité exécutif.

Avant-Propos.

Lettre de Son Excellence Monseigneur H. van WAEYENBERGH, Recte magnifique.

Bis diruta, bis restituta. Contribution à l'histoire de la bibliothèque Louvain, par Mgr RYCKMANS, *professeur à la Faculté de Théolog*

Les « Hierodulenliste » de Ma'în et la colonisation minéenne, par Jacqu RYCKMANS, *chargé de cours à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

L'expression καὶ οἱ ἄλλοι — et aussi, par Joseph VERGOTE, *professeur la Faculté de Philosophie et Lettres.*

L'histoire des isopérimètres chez les Grecs, par Joseph MOGENET, *professe à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

Bibliotheek en Bibliothecarissen te Alexandrië, door Willy PEREMA *decaan van de Faculteit der Wijsbegeerte en Letteren.*

De Vroeg-Romeinse Keizers en de Organisatie van het Wetenschappeli Onderzoek, door Edmond VAN 'T DACK, *professor aan de Faculteit Wijsbegeerte en Letteren.*

Le message des apôtres à toutes les nations, par Lucien CERFAUX, *profe seur à la Faculté de Théologie.*

Le texte de l'épître de Jude du Papyrus Bodmer VII (P^{72}), par Édoua MASSAUX, *professeur à la Faculté de Théologie.*

Terre Promise et le Paradis d'après l'*Apocryphe de la Genèse*, par Robert DE LANGHE, *professeur à la Faculté de Théologie.*

llo-Romeins Graf uit Grobbendonk, door Jozef MERTENS, *buitengewoon locent aan de Faculteit der Wijsbegeerte en Letteren.*

couvent de femmes au IIIe siècle ? Note sur un passage de la Vie grecque de S. Antoine, par Gérard GARITTE, *professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

dédicace datée de la colonnade d'Apamée-sur-l'Oronte au Ve siècle, par Franz DE RUYT, *professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

terminologie du divorce dans les textes juridiques latins et les constitutions grecques de Justinien, par Lucien CAES, *professeur à la Faculté de Droit.*

t dossier van Proba en Juḥannan Barboer, door Albert VAN ROEY, *professor aan de Faculteit der Godgeleerdheid.*

blesse et principautés en Lotharingie du XIe au XIIIe siècle, par Léopold GENICOT, *professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

monnik Tanchelm en de Utrechtse Bisschopszetel in 1112-1114, door Jozef-M. DE SMET, *professor aan de Faculteit van het kerkelijk Recht.*

s diverses formes de la *Compilatio Prima*, par Gérard FRANSEN, *professeur à la Faculté de Droit canonique.*

Middeleeuwse synoden tegen de overdreven belastingen, door Arthur JANSSEN, *professor aan de Faculteit der Godgeleerdheid.*

s versets alleluiatiques des dimanches après la Pentrcôte dans l'*Antiphonale Missarum* de Prémontré, par Placide LEFÈVRE, *professeur extraordinaire à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

rie-Madeleine, pécheresse dans les Passions médiévales. Des sources de Jean Michel, par Omer JODOGNE, *professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

rkonden betreffende het gezantschap van Anton van Bourgondië naar Konstanz (1415), door Silvère HANSSENS, *archivaris van de Bibliotheek der Universiteit.*

klinkart de Tournai au nom de Charles VII, par Marcel Hoc, *chargé de cours extraordinaire à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

aamse kunstwerken in het bezit van Doña Juana Enriquez, echtgenote van Jan II van Aragon en moeder van Ferdinand de Katholieke, door Jan-K. STEPPE, *professor aan de Faculteit van het kerkelijk Recht.*

rles-Quint et le Concile, par Charles TERLINDEN, *professeur à la Faculté e Philosophie et Lettres.*

idées réformistes d'Érasme dans les préfaces aux paraphrases du louveau Testament, par Joseph COPPENS, *doyen de la Faculté de 'héologie.*

médailles italiennes d'Adrien VI, par Paul NASTER, *professeur à la 'aculté de Philosophie et Lettres.*

théologien louvaniste, Ruard Tapper (1487-1559). Notice biographique, ar Jacques ÉTIENNE, *maître de conférences à la Faculté de Théologie.*

problème du déclin de Bruges et de l'essor d'Anvers dans l'historiogra- hie belge (XVI^e-XIX^e siècles), par Jean-A. Van HOUTTE, *professeur la Faculté de Philosophie et Lettres.*

aspect de la politique monétaire liégeoise au XVI^e siècle : le change, ar Joseph RUWET, *professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

premières étapes de la botanique scientifique au XVI^e siècle, par rmand LOUIS, *professeur à la Faculté des Sciences.*

mendiants de Bruegel, un document pour l'histoire des Flandres sous occupation espagnole, par Jean LEDERER, *professeur extraordinaire à la aculté de Médecine.*

gh Owen, réfugié politique anglais aux Pays-Bas et le plan d'invasion de Angleterre de 1594, par Léon van der ESSEN, *professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

s catholiques londoniens et l'ambassade d'Espagne (1633-1637), par Alfred van der ESSEN, *professeur extraordinaire à la Faculté de Philosophie t Lettres.*

s sources d'inspiration de Pierre-Joseph Verhaghen, par Jacques LAVALLEYE, *professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

faiencewerkplaats van J.-F. Verplancke te Leuven (1767-1771), door Frans VAN MOLLE, *lector aan de Faculteit van Wijsbegeerte en Letteren.*

up d'œil sur la chimie à Louvain au XIX^e siècle, par Albert BRUYLANTS, *professeur à la Faculté des Sciences.*

reconduction du concordat de 1801 dans les provinces belges du Royau- me-Uni des Pays-Bas (1814-1817), par Henri WAGNON, *professeur à la Faculté de Droit canonique.*

s catholiques constitutionnels belges face au *Syllabus*, par Roger AUBERT, *professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

Décembre 1869 : M. Icard et les débuts du Concile du Vatican, par Gustave Thils, *professeur à la Faculté de Théologie.*

Textes inédits de Miguel de Unamuno, par Charles Moeller, *professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

Soixante années d'enseignement de la métaphysique à l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, par Louis De Raeymaeker, *président de l'Institut Supérieur de Philosophie.*

Le Roi, le Gouvernement et l'État-Major de l'armée belge de décembre 1909 à avril 1912, par Henri Haag, *chargé de cours à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

Histoire économique de la Belgique. Période 1900-1914, par Fernand Baudhuin, *professeur à la Faculté de Droit.*

Situation et tâches de la phénoménologie existentielle, par Alphonse de Waelhens, *professeur à la Faculté de Philosophie et Lettres.*

Table des matières.

Un volume 16,25 × 25, d'environ 650 p., 15 hors-texte, 2 dépliants.

IMPRIMERIE DES ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX *(Imprimé en Belgique).*